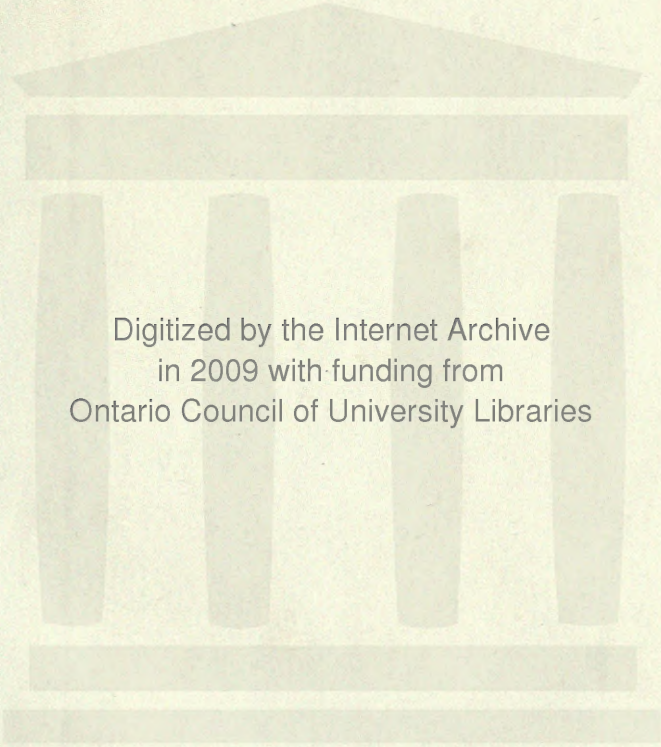
UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 02173436 3



Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
Ontario Council of University Libraries

http://www.archive.org/details/dersinndeslebens00sawi

Katholische Schutzschrift

gegen
über die Verwerfung
des Katholizismus
für Alt und Jung

Katholische Lebenswerte

Monographien über die Bedeutung des Katholizismus für Welt und Leben

Paderborn
Druck und Verlag der
Bonifacius-Druckerei
Druckerei des Heiligen
Apostolischen
Stuhles
1913

Der Sinn des Lebens

Eine katholische Lebensphilosophie

Von
Dr. Franz Sawicki
Professor der Theologie in Pelplin

Paderborn
Druck und Verlag der
Bonifacius-Druckerei
Druckerei des Heiligen
Apostolischen
Stuhles
1913

IMPRIMATUR

Paderbornae, d. 11. m. Novembris 1912

Vicariatus Generalis

Nr. 14238 Schnitz

SEP 14 1960

Alle Rechte vorbehalten.
Copyright 1913 by Bonifacius-Druckerei.

Vorwort

Das vorliegende Werk verdankt sein Entstehen einem Wunsche des Verlages, in dem es erscheint. Ich habe anfangs aus verschiedenen Gründen gezögert, es in Angriff zu nehmen, aber der reizvolle Gedanke, die großen Probleme des Daseins im Zusammenhang zu behandeln, und die Überzeugung, daß wir am wenigsten heute müde werden dürfen, das christliche Lebensideal in seiner Schönheit und Erhabenheit nachdrücklich zur Geltung zu bringen, haben die entgegenstehenden Bedenken schließlich besiegt.

Das Werk wählt seinen Standpunkt gegenüber der fragenden Seele des modernen Menschen, und wo die Frage nach dem Sinn des Lebens sich nur schwach regt, sucht es sie zu stärkerem Leben zu wecken, weil mit ihr das Interesse an der Sache steht und fällt. Es ist daher bestrebt, zunächst die Probleme des Daseins als solche in ihrer ganzen Tiefe und ihrem ganzen Ernste dem Leser vor Augen zu stellen, um sie dann stufenweise ihrer Lösung entgegenzuführen. Aus diesem Grunde wird das Leben auch nicht sofort von den höchsten Gesichtspunkten, d. h. vom Gottes- und Jenseitsgedanken aus, betrachtet. Die Untersuchung geht von jenen Zwecken aus, die im Menschen selbst und im Diesseits liegen, um dann nach und nach von den näheren zu den entfernteren und höchsten Lebenszielen vorzudringen. Daß infolgedessen die ersten Lösungsversuche nur teilweise befriedigen und volle

Klarheit erst zum Schluß gewonnen wird, hat sein Gutes und ist so gewollt. Die Nichtbefriedigung wirkt als Unruhe, die des Gedankens Bewegung nicht zum Stillstand kommen läßt, und indem sie rastlos vorwärts treibt, bis wir zum Endziel aller Dinge gelangen, zeigt sich deutlich, daß das Leben selbst uns zwingt, über die Welt und das Diesseits hinauszugehen.

Das Werk ist nicht nur in christlich-katholischem Geiste geschrieben, seine Darstellung gipfelt auch stets in einem Ausblick auf die Lebensweisheit des Christentums. Dabei wird die christliche Lebensauffassung mehr oder weniger ausführlich zu den außerchristlichen Anschauungen der Vergangenheit und Gegenwart in Parallele gesetzt. Es soll dadurch die einzigartige Überlegenheit der christlichen Religion beleuchtet und anderseits auch gezeigt werden, durch wie viele Fäden sie mit allem dem verbunden ist, was sich im natürlichen Geistesleben der Menschheit Wahres und Gutes findet.

Die Lebensphilosophie, wie sie hier vorliegt, ist geschrieben worden, bevor der Gedanke der Sammlung „Katholische Lebenswerte" feste Gestalt angenommen hatte. Das Programm der Sammlung hat ihr also nicht direkt als Richtschnur dienen können, doch dürfte sie ihm im wesentlichen entsprechen, um so mehr, als dasselbe nicht ohne Rücksicht auf dieses Werk entworfen worden ist.

Pelplin, im April 1913.

Der Verfasser.

Inhalt

	Seite
Vorwort	IX
Die große Frage des Lebens	1
Hat das Leben einen Sinn?	7
1. Die Antwort des Glaubens	7
2. Das Urteil des Peſſimismus	8
3. Der Zweckgedanke und die naturwiſſenſchaftliche Denkweiſe	15
Das Syſtem der Lebenszwecke	20
Das Vollkommenheitsideal als Lebensziel	24
1. Die Berechtigung des Ideals	24
2. Die buddhiſtiſche Verneinung des Willens zum Leben	25
3. Die chriſtliche Bejahung des Willens zum Leben	29
Der Inhalt des Vollkommenheitsideals	33
1. Leibeskultur und Sport	33
2. Das Ausleben der Naturtriebe	36
3. Die äſthetiſche Kultur	39
4. Das wahre Ideal der Vollkommenheit	49
Das Vollkommenheitsideal und das Sittengeſetz	57
1. Die Bedeutung des Geſetzes für das perſönliche Leben	57
2. Abſolutes oder relatives Geſetz?	63
3. Autonomie oder Heteronomie?	72
Die Erziehung zur Vollkommenheit	82
1. Weſen und Aufgabe der Erziehung	82
2. Notwendigkeit der Erziehung	89
3. Die Kirche als Erzieherin	94
Der ſittliche Wert der Aſzeſe	103
1. Weſen und Sinn der Aſzeſe	103
2. Die Aſzeſe im Heidentum	109
3. Die Aſzeſe im Chriſtentum	112

	Seite
Die sittliche Bedeutung der Arbeit	122
Das persönliche Lebensglück	139
1. Der Glückseligkeitstrieb	139
2. Das wahre Glück	141
3. Die christliche Religion und das irdische Glück	146
Das Problem des Leidens	149
1. Die Tatsachen und das Problem	149
2. Das Leiden im Lichte der natürlichen Vernunft	150
3. Das Leiden im Lichte des Glaubens	158
Überindividuelle Zwecke	163
1. Die Pflicht, höheren Zwecken zu dienen	163
2. Die Möglichkeit selbstlosen Handelns	169
Das Leben als Arbeit für das Gemeinwohl	173
1. Das natürliche Gebot der Liebe	173
2. Das Gebot der Liebe im Christentum	177
3. Das Gebot der Liebe und die evangelischen Räte	185
4. Der Eigenwert der Persönlichkeit gegenüber der Gesellschaft	190
5. Der Wert sozialer Betätigung für das persönliche Leben	196
Das Leben als Kulturarbeit	205
1. Die Kulturarbeit als Lebensaufgabe	206
2. Die Kulturarbeit im Dienste des Menschen	211
3. Der Mensch im Dienste der Kulturarbeit	217
4. Das Christentum und die Kulturarbeit	226
Das Leben als Gottesdienst	239
1. Gott als höchstes Lebensziel	239
2. Der Gottesdienst des Lebens	240
3. Der Gottesdienst des Gebetes	247
Der Einklang der Lebensziele in der Religion	254
1. Religion und persönliches Leben	257
2. Religion und Lebensglück	259
3. Religion und Nächstenliebe	261
4. Religion und Kulturarbeit	262
5. Der letzte Zweck der Religion	263
Die Sünde gegen den wahren Lebenszweck	266
1. Das Wesen der Sünde	266
2. Die moderne Apologie der Sünde	268

	Seite
Die Erlösung von der Sünde	278
1. Der Weg zur Erlösung	278
2. Die wahre Erlösungsreligion	285
Das Jenseits als endgültiger Abschluß des Lebens . .	293
1. Das Problem des Todes	293
2. Der Tod als Übergang zu einem neuen Leben .	297
3. Fakultative oder allgemeine Unsterblichkeit der Seele?	302
4. Persönliche oder unpersönliche Unsterblichkeit? .	306
5. Fortleben im Jenseits oder Verewigung des Diesseits?	309
6. Jenseits und Diesseits	324

Der Sinn des Lebens

Eine katholische Lebensphilosophie

Die große Frage des Lebens

Wenn die Frage nach dem Sinn des Lebens den denkenden Menschen einmal mit ganzer Kraft erfaßt, läßt sie ihn nicht mehr völlig los, sie findet trotz aller Sorgen und Zerstreuungen des Tages immer wieder einsame Stunden, in denen sie nachdrücklich vor das Auge des Geistes tritt. Keine Frage berührt uns inniger, keine heischt dringender eine Antwort als diese. An ihr hängt unser Leben. Bleibt das Rätsel des Daseins ungelöst, so ist ein vernünftiges menschenwürdiges Leben nicht mehr möglich, und in schmerzlicher Resignation oder in Lebensüberdruß muß dann enden, wer kein Genügen darin findet, dem Tiere gleich in den Bedürfnissen des Augenblicks aufzugehen.

Wer durch sichere Überlieferung und glückliche Erziehung von vornherein deutlich das Ziel gewiesen findet, vermag nur unvollkommen nachzufühlen, wie schwer die Frage nach dem Sinn des Lebens auf der Seele lasten kann. Die selbst mühsam nach einer Antwort haben suchen müssen, sprechen in ergreifenden Worten von dieser seelischen Not. Der klassische Ausdruck solchen Suchens und Ringens sind die Bekenntnisse des hl. Augustinus, dessen ganzer Lebensweg, von den Verirrungen der Jugend bis zur sittlichen Höhe des Heiligen, durch das ruhelose Verlangen bestimmt ist, jenes Gut zu finden, das die

Seele wirklich ausfüllt und dem Leben einen befriedigenden Inhalt gibt. Ein modernes Gegenstück dazu ist Tolstois ergreifende Lebensbeichte. Inmitten eines ganz dem Irdischen geweihten Lebens, so erzählt der Dichter, taucht plötzlich vor seinem Geistesauge die ernste inhaltsschwere Frage auf: Weshalb? Was dann? Es ist ein Augenblick, in dem das Leben sozusagen stille steht: „Solange ich nicht wußte warum, konnte ich nichts tun, konnte ich nicht leben." Man sagt: „Du kannst die Bedeutung des Lebens nicht begreifen; denke nicht, lebe!" „Ich kann das nicht, weil ich es schon zu lange getan habe. Ich vermag es nicht, die Augen vor dem Tode und der Nacht zu verschließen, die dahineilt und mich zum Tode führt." Auch die Selbstbekenntnisse Carlyles leuchten tief hinein in die Seelenqual eines ernsten Denkers, der am Sinn des Lebens irre wird. Man lese etwa die Schilderung des Gefühls, mit dem Carlyle in der Zeit seines Unglaubens der Welt gegenüberstand: „Mir schien das ganze große All ohne Leben, ohne Zweck, ohne Streben, selbst ohne Macht zu schrecken und zu drohen; eine ungeheure tote Dampfmaschine von unermeßlichen Dimensionen, rollte es in seelenloser Gleichgültigkeit weiter, um mich gliederweis zu zermalmen. O über dieses grenzenlose, düstere, ewig einsame Golgatha, diese Mühle des Todes!"[1])

Nicht alle Menschen stehen mit solcher inneren Ergriffenheit vor der großen Frage des Lebens, gibt es doch viele, die ihr überhaupt nicht ernstlich nachgehen. Es gehört schon eine gewisse Höhenlage des Denkens dazu, die

[1]) Carlyle, Sartor Resartus. Uebersetzt von K. Schmidt, Halle, Hendel. S. 171.

Frage auch nur zu stellen, das Leben als ein Ganzes zu überschauen und als einheitliches Problem zu erfassen. Und das Problem erkennen heißt noch nicht seine Lösung suchen. Es liegt so viel Oberflächlichkeit und Leichtfertigkeit im Menschen, daß er sich gern über solche Fragen hinwegsetzt und sich auch wohl absichtlich in den Strudel des Lebens stürzt, um ihnen nach Möglichkeit zu entfliehen: „Ein Rennen und Hasten ohne Ziel und Sinn; ein fortwährendes Untertauchen in immer neuen Sensationen, ein krampfhaftes Von-sich-Loswollen um jeden Preis. Und befragt ihr einen von all denen, die sich in den Strom der Massen stürzen, um das, was er eigentlich bezweckt: er wird euch entweder verständnislos ins Auge starren oder wie der Nachtwandler, der seinen Namen rufen hört, erschreckt auftaumeln; — ja wohin?“[1])

Gerade die Gegenwart bietet typische Beispiele für ein solches Verhalten. Der Kampf ums Dasein hat heute so scharfe Formen angenommen, daß er die Kräfte aufs äußerste anspannt und keine Zeit läßt oder wenigstens die Neigung zurückdrängt, die Gedanken zu den ferner liegenden letzten Zielen des Lebens zu erheben. Gleichzeitig macht sich mehr als je ein leidenschaftliches, krankhaft nervöses Hasten nach Genuß geltend. Das führt dann leicht zu einer Lebensauffassung, die, vom Augenblick berauscht, sich dem Gedanken an die Zukunft verschließt, einer Auffassung, wie sie etwa Jörgensen aus seiner Erfahrung heraus in seiner Konversionsschrift schildert: „Eine unendliche Lebensbacchanalie — mit Rosen und perlendem Wein und vorurteilsfreien Nymphen! . . . Und der, der nicht mehr den Wein und die Rosen und die Nymphen

[1]) O. Ewald, Gründe und Abgründe. Berlin 1909. I, S. 230.

bezahlen kann, der braucht nur ein wenig abseits zu gehen — so weit, daß er nicht die Freude der anderen stört — und den Revolver vor die Stirn zu setzen. ... Ein Mensch weniger! Ein Atom weniger! Das spielt keine Rolle! Die Natur ist ewig, die Kraft der Leidenschaft unerschöpflich, die Sonne geht jeden Morgen von neuem auf und reift neue Trauben, neue Männer, neue Rosen, neue Weiber."[1])

Dennoch geht die Frage nach dem Sinn des Lebens durch die ganze Menschheit, niemand kann ihr vollständig aus dem Wege gehen. Es gibt eben zuviel im Leben, das sie uns förmlich aufdrängt.

Da ist zunächst die alte religiöse Überlieferung, die mit Nachdruck ein einheitliches und abschließendes Lebensziel verkündet. Wären wir nur auf das eigene Denken angewiesen, so würde mancher das Rätsel des Lebens gar nicht gewahr werden, jetzt aber, da das Problem uns zugleich mit einer bestimmten Lösung von außen zugetragen wird, läßt es sich nicht so leicht übersehen. So wird es erklärlich, daß selbst niedrigstehende Naturvölker, deren Blick nicht über die nächste Zukunft hinauszureichen scheint, eine wirkliche Lebensphilosophie haben, die nachdrücklich ihr Tun und Lassen bestimmt. Der traditionelle Gottes- und Jenseitsglaube hat sie ihnen gegeben.

Dazu kommt der eigene philosophische Sinn, der keinem Menschen ganz fehlt. Hier, wo es sich um so wichtige und uns persönlich so nahe berührende Dinge handelt, wird er sich am lebhaftesten regen, zumal die ganze Eigenart des irdischen Lebens ihn geradezu herausfordert.

---

[1]) Jörgensen, Lebenslüge und Lebenswahrheit.[3] Mainz 1911. S. 74 f.

Wenn ein einziger starker Trieb uns deutlich den Lebensweg wiese, so könnten und würden wir ihm ohne Überlegung folgen. Nun aber macht sich in unserem Innern ein Zwiespalt zwischen Geist und Sinnlichkeit geltend, wir werden nach verschiedenen Seiten gezogen und vor eine entscheidende Wahl gestellt. Damit drängt sich von selbst die Frage auf, was wir als wahres Lebensziel und als Norm des Handelns zu betrachten haben. Das irdische Leben ist auch keineswegs so geartet, daß wir in ihm volle Befriedigung fänden. Wäre dies der Fall, so könnten wir uns ihm leichter hingeben, ohne viel darüber nachzugrübeln. Die Tatsache aber, daß das Dasein so vielfach enttäuscht und oft wie eine schwere Last auf uns ruht, läßt uns naturgemäß fragen, ob denn das Leben überhaupt Sinn und Wert habe. Freude und Glück nehmen wir ohne Besinnen aus der Hand des Schicksals an, in jedem Leiden liegt die stumme Frage nach dem Warum.

Man hat versucht, diese ganze Frage nach dem Sinn des Lebens, die uns so bedeutsam erscheint und alle Zeiten beschäftigt hat, als ein Zeichen von Schwäche zu diskreditieren. So sagt z. B. M. Nordau: „Alles Philosophieren über Sinn und Zweck des Lebens ist, wenn es von innerem Drang eingegeben wird und nicht bloß Nachahmung und Schulgymnastik des Geistes ist, ein Anzeichen von Verstimmung und Schwäche, Krankheit oder Alter. Kein vollkräftiger Mensch, der sich einige Male täglich hungrig zu Tische setzt, in Liebe nach seinem Weibe begehrt, an seinen heranwachsenden Kindern Freude hat und den erwachenden Frühling genießt, fragt sich unruhig, ob diese verschiedenen Gefühle und Dränge und ihre Befriedigung das Leben lebenswert machen, ob sie ein ausreichender Lebensinhalt sind. Er sucht keinen verborgenen

Sinn und Zweck des Lebens, sondern erkennt den einen wie den anderen zu seiner vollen Zufriedenheit in den unmittelbaren Empfindungen des Augenblicks."[1]) Nun sind ja in der Tat Not und Tod, wenn nicht der einzige, so doch der wirksamste Anlaß, über das Problem des Lebens nachzudenken. Aber wegen dieses Ausgangspunktes darf nicht die Frage selbst als etwas Krankhaftes betrachtet werden. Sie ist im Gegenteil ein Zeichen der geistigen Größe des Menschen, sie wird von der gesunden Vernunft gestellt und nur dort versäumt, wo der Mensch bei den Interessen des Augenblicks stehen bleibt und sich nicht denkend darüber zu erheben weiß.

Es bleibt darum hochbedeutsam, daß die christliche Religion mit allem Nachdruck fordert, sich auf den eigentlichen Zweck des Lebens zu besinnen, und ihren Unterricht mit der inhaltsschweren Frage einleitet: Wozu bist du erschaffen? Sie knüpft damit an die tieferen Bedürfnisse der Seele an, sie rüttelt den Menschen aus seiner natürlichen Trägheit und Leichtfertigkeit auf und wehrt dem verderblichen Beginnen jener, die ihn dazu erziehen möchten, die höheren Forderungen des Geistes zu übersehen und dem bloßen Instinkt als Führer zu folgen.

---

[1]) M. Nordau, Der Sinn der Geschichte. Berlin 1909. S. 400.

Hat das Leben einen Sinn?

Wer den Sinn des Daseins sucht, begegnet sofort dem ernsten Zweifel: Ist dem menschlichen Leben überhaupt ein vernünftiger Zweck vorgezeichnet, und sind wir imstande, das uns gesteckte Ziel tatsächlich zu erreichen?

1. Die Antwort des Glaubens.

Der christliche Gottesglaube hat ein festes Vertrauen zu dem Sinn des Daseins, und wenn es einen Gott gibt, so ist in der Tat ein Zweifel nicht möglich. Gottes Weisheit kann nichts Sinnloses schaffen, sie muß ihren Geschöpfen ein bestimmtes Lebensziel setzen und ihnen die Mittel zur Erreichung dieses Zieles geben. Gilt das ganz allgemein, so findet es in erhöhtem Maße auf den Daseinszweck der vernünftigen Wesen Anwendung.

Was der Glaube verbürgt, bestätigt die tatsächliche Beschaffenheit der Welt. Je tiefer die Forschung dringt, um so klarer erkennen wir, daß eine höhere Vernunft im Weltall waltet und große Gedanken sich in ihm kraftvoll durchzusetzen streben. Der beredte Ausdruck dieser Tatsache ist die Zielstrebigkeit und Zielsicherheit, die durch das ganze Weltgeschehen geht. Wir finden sie im Kleinsten wie im Größten durchgeführt. Der einzelne Organismus verfolgt seine Entwicklungsrichtung mit bewunderungswürdiger Konsequenz und sucht sie allen Störungen gegenüber siegreich zu behaupten. Sein

Streben geht auch nie ins Leere. Jeder seiner Triebe findet in der Natur das Objekt, das er anstrebt. Nicht als ob das Ziel immer erreicht würde, aber es ist doch da und kann wenigstens erreicht werden. Noch staunenswerter erscheint der gewaltige Gang der Entwickelungsgeschichte des ganzen Weltalls. In fast unendlich langer Bahn führt der Weg dennoch zielsicher zur Höhe, vom Niederen zum Vollkommeneren, vom Einfachen zum Hochdifferenzierten. Aus dem Urgasball gestaltet sich die Wunderwelt der Sphären, auf dem einzelnen Weltkörper aber erblüht aus winzigen Urformen eine unermeßliche Fülle höheren und höchsten organischen Lebens.

Es wäre ein unbegreifliches Rätsel, wenn der Mensch, die Krone der sichtbaren Schöpfung, als einzige Ausnahme in diesem Kosmos zu einem sinnlosen Dasein verurteilt sein sollte. Und er ist es nicht. Seine Wesenseinrichtung bezeugt, daß gerade in ihm die erhabensten Ziele sich verwirklichen wollen. Ausgestattet mit herrlichen Gaben des Geistes, die ihn über die ganze Sinnenwelt erheben, findet er sich in eine Umgebung hineingestellt, die seine Tatkraft herausfordert und ihm ein reiches Arbeitsfeld bietet. Dem entspricht, daß er sich auch zum Höchsten berufen fühlt und starke innere Triebe ihn vorwärts in die Bahn des Lebens drängen, seine Wesensanlagen zu entfalten und die seiner Natur entsprechenden Güter zu erringen. Die Geschichte aber beweist, wie Großes er tatsächlich erreicht, wenn er jenem Gebot der Natur folgt und seine Kräfte in rechter Weise betätigt.

2. Das Urteil des Pessimismus.

Dennoch kann nicht geleugnet werden, daß es auch vieles gibt, was geeignet ist, uns an dem vernünftigen Sinn des Lebens irre zu machen. Neben das Licht lagern

sich Schatten, und schwere Rätsel werden uns aufgegeben. Darum ist der grübelnde Zweifel nie verstummt, und Heine spricht vielen aus dem Herzen, wenn er in seinen „Fragen" sagt:

„O löst mir das Rätsel des Lebens,
Das qualvoll uralte Rätsel,
— — — — — — — — —
Sagt mir, was bedeutet der Mensch?
Woher ist er kommen? Wo geht er hin?
Wer wohnt dort oben auf goldenen Sternen?

Es murmeln die Wogen ihr ew'ges Gemurmel,
Es wehet der Wind, es fliehen die Wolken,
Es blinken die Sterne gleichgültig und kalt,
Und ein Narr wartet auf Antwort."

Aber nicht nur Zweifel und Ungewißheit regen sich, der Pessimismus ist bis zu der schroffen Behauptung fortgeschritten, das Leben sei völlig sinnlos, ja direkt widersinnig und unvernünftig. Wohl erkenne der Mensch ein hohes, befriedigendes Lebensziel, und in heißem Verlangen bemühe er sich, es zu erreichen. Aber was ihn locke, sei ein Phantom, das sich nicht oder doch nur in ganz unzulänglicher Weise verwirklichen lasse, weil die tatsächlichen Verhältnisse ihm große und selbst unüberwindliche Hindernisse in den Weg legten. So gehe ein innerer Widerspruch durch das Leben. Die Vernunft zeige dem Menschen ein höchstes Gut, sein innerstes Wesen dränge ihn, danach zu streben, die ganze Einrichtung des Daseins aber schließe ihn davon aus.

Der natürliche Lebenszweck, argumentiert jener Pessimismus, der im alten Indien seine Heimat hat und uns

durch Schopenhauer und Hartmann vertraut geworden ist, kann nur im Lebensglück gelegen sein. Jeden Menschen treibt ein unwiderstehlicher Drang, es zu suchen, und jedem bereitet das Leben dieselbe große Enttäuschung. Das Leben, sagt Schopenhauer, ist seinem ganzen Wesen nach Schmerz, positive Lust gibt es nicht, höchstens ein zeitweiliges Aufhören des Schmerzes, das man als negative Lust bezeichnen könnte. Es ist, als wären wir verurteilt, unaufhörlich eine Kreisbahn zu durchlaufen, die mit glühenden Kohlen ausgelegt ist. Ed. v. Hartmann mildert diese Behauptung in etwa, er erkennt an, daß es auch positive Lust im Leben gibt, aber er kommt doch zu dem Resultat, daß die Unlust jedenfalls stark überwiege und darum die Hoffnung, glücklich zu werden, auch unter günstigen Verhältnissen nichts als eine Illusion sei. So müssen wir nach dem Urteil des Pessimismus den Gedanken an ein positives Lebensziel endgültig aufgeben. Ein Dasein, das durch und durch Schmerz ist, kann höchstens den negativen Zweck haben, möglichst bald vernichtet zu werden. „Der Sinn des Lebens liegt in der Negation des Lebens."[1]) Damit wird das Leben in Wahrheit sinnlos, und nur als Produkt eines blinden Willens erscheint es noch begreiflich. „Die Macht, die uns ins Dasein rief, muß eine blinde sein, denn eine sehende hätte ein boshafter Dämon sein müssen."[2])

Eine zweite Form des Pessimismus kommt auf anderen Wegen zu dem gleichen negativen Ergebnis. Der Gedankengang ist hier etwa folgender. Der Mangel an

[1]) G. Weng, Schopenhauer-Darwin, Pessimismus oder Optimismus? Berlin 1911. S. 161. [2]) Schopenhauer, Nachlaß. Reclam. IV, S. 246.

Luft ließe sich ertragen, die Glückseligkeit ist nicht das Wichtigste. Als vernünftiges, des Menschen würdiges Daseinsziel kann nur die kraftvolle Entfaltung geistigen Lebens und die Aufrichtung eines Reiches höherer Kultur in Betracht kommen. Aber wie wenig wird auch in dieser Hinsicht erreicht! Die exakten Wissenschaften dringen siegreich vor, aber die Philosophie steht heute wie vor Jahrtausenden ohne sichere Antwort vor dem Rätsel der Sphinx, die letzten Probleme des Daseins wollen sich dem Grübeln des Denkers nicht erschließen. Die technische Kultur hat einen glänzenden Aufschwung genommen, aber die seelische Innenkultur liegt schwer danieder. So versagt die Kulturbewegung gerade auf den höchsten Gebieten des Geisteslebens. Die Einrichtung der Welt scheint auch gar nicht darauf hingeordnet zu sein, den Menschen in der Förderung seiner vornehmsten Zwecke zu unterstützen. Die Natur tritt ihm wie eine Feindin entgegen, die in schwerem Kampfe niedergerungen werden muß, und wenn er mühsam seine Kulturwerke gebaut hat, werden sie nicht selten durch elementare Katastrophen in einem Augenblick wieder zerstört. Wahrhaft niederdrückend aber ist der Gedanke, daß in einer allerdings fernen Zukunft, wenn die Sonne erlischt, alles Leben auf Erden im Tode erstarren wird. Dieser Ausgang macht den ganzen Kulturprozeß mit all seiner Mühe und allen seinen Errungenschaften zu einem nutzlosen Spiel: „Das Menschengeschlecht, seine Kultur, sein Ringen und Streben, seine Schöpfungen und Ideale sind gewesen. Wozu?“[1])

---

[1]) F. a. Hellwald, Kulturgeschichte.[3] Augsburg 1884. II, S. 727.

Der Pessimismus kann mit seiner Schilderung des Lebenselends dem Vorwurf der Einseitigkeit nicht entgehen. Er rückt die Nachtseite des Lebens zu stark in den Vordergrund und beachtet zu wenig, was licht- und trostvoll ist. Angreifbar erscheint insbesondere seine Lustbilanz. Eine exakte Bilanz, wie Hartmann sie aufzustellen versucht, ist auf diesem Gebiet überhaupt unmöglich. Es hält schon schwer, die Größe eines einzelnen Lustgefühls richtig zu schätzen, noch schwerer, Lust mit Lust abwägend zu vergleichen. Die Schwierigkeit wächst, wenn das abschließende Urteil über ein ganzes Menschenleben gegeben werden soll, vollends unmöglich aber ist es, die ungeheure Mannigfaltigkeit des Lebens der gesamten Menschheit zu überschauen und hier die Bilanz zu ziehen. Wird es dennoch versucht, so sind nicht objektive Gründe allein entscheidend, sondern es ist die Tendenz oder die subjektive Stimmung und persönliche Erfahrung, die den Ausschlag gibt. Besonders deutlich tritt das bei Schopenhauer hervor. Verbitterung und angeborene Gemütsart haben sein Urteil offenbar getrübt. Als ihm eine späte Zeit die „weißen Rosen" brachte und der langersehnte Ruhm seinen Lebensabend verschönte, schlug seine Stimmung so stark um, daß er gegenüber dem Psalmenwort, das menschliche Leben währe 70 Jahre, gern in dem Wort der heiligen indischen Bücher, 100 Jahre seien des Menschen Leben, Trost suchte.

Trotzdem bleibt es wahr, daß das irdische Leben keineswegs so lichtvoll und befriedigend ist, wie ein seichter Kulturenthusiasmus uns glauben machen möchte. Aber das Material reicht doch nicht hin, die Behauptung zu beweisen, das Leben sei sinnlos. Von einem höheren Standpunkte aus betrachtet, lösen sich viele Rätsel, und manches,

was zunächst als Übel erscheint, gewinnt Bedeutung, wenn es in weitere Zusammenhänge gestellt wird. Das wird im Verlauf der späteren Ausführungen deutlicher werden, hier mögen einige kurze Bemerkungen genügen.

Der Pessimismus klagt, das menschliche Leben sei bis in seine Tiefe von Schmerz durchsetzt. Es ist viel Wahres an dieser Behauptung. Man braucht nicht an extreme Fälle zu denken, selbst unter günstigen Verhältnissen läßt sich für die Dauer ein schmerzfreies, voll befriedigendes Glück nicht erringen. Aber wir erkennen auch, wie sehr es uns zum Heile dient, daß auf unserem Lebenswege das Leiden nicht fehlt, ist es doch ein unübertreffliches Mittel zur Stählung und Läuterung des sittlichen Charakters. Man darf sogar sagen, es wäre für den Menschen, wie er heute ist, ein wahres Verhängnis, wenn paradiesische Verhältnisse auf Erden herrschten. Er würde der Gefahr der Verweichlichung kaum entgehen.

Ist damit alles erklärt? Man wird es leugnen und mit Recht fragen, warum denn der unzerstörbare Trieb nach Glückseligkeit in den Menschen hineingelegt ist, wenn er doch keine Befriedigung findet. Hier scheint die Einrichtung der Natur wirklich an einem inneren Fehler zu kranken, und es muß anerkannt werden, daß das irdische Leben, für sich allein betrachtet, tatsächlich rätselhaft und widerspruchsvoll bleibt. Aber muß denn das Diesseits der endgültige Abschluß des Lebens, könnte es nicht die Vorbereitung für ein Jenseits sein, in dem der Mensch findet, was er hier vermißt? Die uralte Überzeugung der Völker tritt für die Wahrheit des Unsterblichkeitsgedankens ein, und im Lichte dieses Glaubens hört das irdische Leben auf, ein Rätsel zu sein.

Ebenso verdient Beachtung, was der Pessimismus über den Gang der Kulturbewegung sagt. Obgleich die Erde im allgemeinen ein fruchtbarer Wirkungskreis für den Menschen ist, stellen sich dem Fortschritt doch viele innere und äußere Schwierigkeiten entgegen. Aber das hat wieder seinen eigenen Wert, und es läßt sich auch hinter dieser Anordnung das Walten einer weisen Vorsehung erkennen. Gerade im Kampfe entfaltet sich das Leben, der Widerstand ist die beste Gelegenheit und der stärkste Ansporn, die volle Tatkraft einzusetzen. Daß dieser Erfolg nicht immer eintritt, daß der Mensch oft, statt zu siegen, im Kampfe erliegt, ist zum großen Teil seine eigene Schuld. Mit diesem Hinweis ist allerdings das Problem keineswegs völlig gelöst, ein dunkler Rest bleibt immer noch bestehen. Die Widerstände, die der Erreichung des Zieles entgegentreten, sind vielfach geradezu unüberwindlich. So bleibt der Mensch trotz redlicher Mühe weit hinter den Idealen des Geistes zurück, und Stückwerk ist alles, was er schafft. Vor allem sieht er sich außerstande, seinen Werken ewige Dauer zu geben, so daß die ganze Lebensarbeit doch schließlich umsonst getan scheint.

Licht kommt hier wieder aus dem Jenseitsgedanken. Er sagt uns, daß die Bruchstücke irdischer Kultur nicht der letzte Ausblick des menschlichen Lebens sind, er verheißt uns, daß wir einst wirklich das Ziel erreichen werden, zu dem die Veranlagung und das Sehnen der Natur uns beruft, nämlich die ungehinderte Entfaltung unserer Wesenskräfte und den vollen Besitz der ewigen Güter des Geistes. Trifft das zu, dann kann das Unfertige des irdischen Lebens nicht mehr ein Anlaß sein, am Sinn des Daseins zu verzweifeln. Ist die Erde nicht das End-

ziel, so verstehen wir, warum sie so wenig befriedigt. Der christliche Unsterblichkeitsglaube ist darum auch nie am Sinn des Lebens irre geworden, erst die moderne Konzentration aufs Diesseits hat dem Skeptizismus und Pessimismus Eingang verschafft.

3. Der Zweckgedanke und die naturwissenschaftliche Denkweise.

Die moderne naturwissenschaftliche Denkweise bekämpft die traditionelle Auffassung vom Sinn des Daseins von einem anderen Gesichtspunkte als der Pessimismus. Man gibt zu, daß der Mensch in seinem Wesen der Erde angepaßt, daß er befähigt ist, Befriedigendes durch seine Lebensarbeit zu leisten, man weist selbst mit Stolz auf die Errungenschaften der Kultur hin. Aber niemand habe absichtlich dieses Lebensziel festgesetzt und die Daseinsbedingungen ihm entsprechend eingerichtet. Darum könne von einem Sinn des Lebens wenigstens in der Bedeutung, als wäre der Mensch zu einem bestimmten Ziel berufen und darauf verpflichtet, nicht gesprochen werden.

Es ist die Scheu der modernen Naturwissenschaft vor dem Zweckgedanken, die zu solchen Behauptungen führt. Die alte Überzeugung, die Natur verfolge bestimmte Ziele, wird heute naiv und anthropomorphistisch gescholten. Der Mensch als vernünftiges Wesen richte sein Handeln allerdings nach Ideen, die Natur aber sei ein System blind wirkender Kräfte, das sich mit innerer Notwendigkeit entfalte. Komme dadurch ein günstiger Erfolg zustande, so sei er doch keineswegs gewollt oder absichtlich angestrebt. „Nur die kausale Betrachtung ist zulässig: das Tier sieht, weil es Augen hat, aber die Augen sind nicht etwa da, damit es sieht, es stößt, weil es Hörner hat, aber es hat nicht Hörner, damit es sich wehren und stoßen

könne. Das ist unberechtigter Anthropomorphismus. Die Teleologie ist Verkehrung und Verderbung der kausalen, d. h. der wahren Naturbetrachtung, sie stellt die Dinge auf den Kopf. So urteilen bis auf diesen Tag mit dem alten Lucrez unsere materialistisch-mechanistischen Naturphilosophen."[1])

Eine starke Stütze hat diese Auffassung durch den Darwinismus erhalten. Die Erklärung der außerordentlichen Zweckmäßigkeit, die sich in der Weltordnung bekundet, ist von jeher ein schweres Kreuz für den Materialismus gewesen. Der Darwinismus scheint das uralte Problem endlich der Lösung entgegenzuführen, indem er zeigt, wie zweckmäßige Bildungen ohne Zutun zielstrebiger Faktoren auf rein mechanischem Wege entstehen können. Der Kampf ums Dasein leistet nach Darwin durch sein blindes Walten alles das, was früher der göttlichen Weisheit zugeschrieben wurde. Er übt eine natürliche Zuchtwahl, indem er aus der Fülle des überall aufkeimenden Lebens das Schwache und Minderwertige zerstört, so daß notwendigerweise nur das Zweckmäßige erhalten bleibt. Daß alle Wesen, die uns heute begegnen, eine zweckmäßige Struktur aufweisen, erscheint danach ganz selbstverständlich, alles, was den Daseinsbedingungen nicht angepaßt war, hat eben untergehen müssen.

Die Behauptung, auch die Erschaffung des Menschen verfolge kein bestimmtes Ziel, liegt einfach in der Konsequenz dieser Philosophie, die den Zweck als Prinzip der Weltordnung verwirft. Fehlt demnach von oben die Berufung, so fehlt naturgemäß auf seiten des Menschen die Verpflichtung, eine bestimmte Lebensaufgabe zu erfüllen.

---

[1]) Paulsen, Einleitung in die Philosophie.[10] S. 246.

Daraus folgern nun die einen, der Mensch habe das Recht und die Macht, sich selbst nach eigener Überlegung ein Lebensziel zu wählen. Das streng naturwissenschaftliche Denken führt zu einer anderen Theorie. Nach seiner Auffassung steht der Mensch wie die ganze Natur unter dem Gesetz der Notwendigkeit, es gibt für ihn zwar kein sittliches Sollen, wohl aber ein ehernes Müssen. So ist das Lebensziel für ihn weder ein Gegenstand freier Wahl noch göttlicher Bestimmung, der Mensch wird vielmehr, was er unter dem Zwang der Verhältnisse werden muß. Die Entwicklungszustände der Menschheit, sagt Haeckel, mußten „notwendig auseinander hervorgehen, sowie es einerseits die innere Anlage, anderseits die äußeren Existenzverhältnisse bedingten. Es gibt weder eine ‚liebevolle Vorsehung' noch eine ‚sittliche Weltordnung'. Eine bewußte Bestimmung für ein gewisses Ziel können wir weder als theistische Prädestination noch als pantheistische Finalität anerkennen; vielmehr ist an deren Stelle die einfache mechanische Kausalität zu setzen".[1]) Viel früher hat diese Ansicht M. Stirner bedeutend schärfer formuliert: „Ein Mensch ist zu nichts ‚berufen' und hat keine ‚Aufgabe', keine ‚Bestimmung', so wenig als eine Pflanze oder ein Tier einen ‚Beruf' hat. . . Einen Beruf hat er nicht, aber er hat Kräfte, die sich äußern, wo sie sind, weil ihr Sein ja einzig in ihrer Äußerung besteht und so wenig untätig verharren kann als das Leben, das, wenn es auch nur eine Sekunde ‚stille stände', nicht mehr Leben wäre. Nun könnte man dem Menschen zurufen: gebrauche deine Kraft. Doch in diesen Imperativ würde der Sinn gelegt werden, es sei des Menschen Auf-

[1]) Haeckel, Die Lebenswunder. Volksausgabe. S. 158.

gabe, seine Kraft zu gebrauchen. So ist es nicht. Es gebraucht vielmehr wirklich jeder seine Kraft, ohne dies erst für seinen Beruf anzusehen: es gebraucht jeder in jedem Augenblicke so viel Kraft, als er besitzt."[1])

Diese Lebensphilosophie ist ebenso unzulänglich und verfehlt wie die Naturauffassung, von der sie ausgeht. Die weise Ordnung in der Natur enthält den zwingenden Hinweis auf eine höhere Intelligenz, die das Weltall zweckmäßig eingerichtet hat, die wunderbar zielstrebige Entwicklung der Welt vom Chaos zum Kosmos, von den primitivsten zu den vollkommensten Lebensformen, zeigt deutlich, daß Sinn und Vernunft in ihr liegt. Diesen alten Schluß hat auch der Darwinismus nicht erschüttert. Er vermag sein großes Versprechen, die Entstehung des Zweckmäßigen mechanisch zu erklären, nicht einzulösen. Der Kampf ums Dasein, auf den er sich beruft, kann wohl das Zweckmäßige *erhalten*, wenn es einmal da ist, aber es nicht *hervorbringen*. Die Tatsache, daß überhaupt zweckmäßige Bildungen, und zwar immer wieder zur rechten Zeit entsprechende Bildungen auftreten, erklärt er nicht, er setzt sie einfach voraus. „Im Grunde also läuft die ganze Darwinsche Erklärung der Zweckmäßigkeit auf den höchst geistreichen Satz hinaus: Die Zweckmäßigkeit in der Natur erklärt sich daraus, daß es Lebewesen mit gerade zweckmäßiger Beschaffenheit gibt."[2]) Soll hier nicht doch der unbegreifliche Zufall, den ja der Darwinismus ausschalten will, wieder eingeführt werden, so bleibt nichts anderes übrig, als an eine intelligente Ursache zu denken.

---

[1]) M. *Stirner*, Der Einzige und sein Eigentum. Reclam. S. 382. [2]) E. *Dennert*, Die Weltanschauung des modernen Naturforschers. Stuttgart 1907. S. 250.

Sobald aber zugestanden wird, daß eine höhere Vernunft das Weltall gebildet hat, ergibt sich unmittelbar die Konsequenz, daß auch der Mensch nicht planlos, sondern für ein entsprechendes Lebensziel geschaffen und ausgerüstet ist. Wir dürfen in diesem Falle unser Lebensziel auch nicht mehr nach Belieben selbst wählen, sondern sind gehalten, das uns von oben gesetzte Ziel anzustreben. Das entspricht ganz dem geheimnisvollen Imperativ, der sich in unserem Innern so stark geltend macht und uns auf eine bestimmte sittliche Lebensaufgabe verpflichtet.

Das System der Lebenszwecke

Nun stehen wir vor der großen Frage selbst: Welchen Sinn hat das Leben? Die Zahl der Antworten, die im Laufe der Jahrtausende auf diese Frage gegeben worden sind, ist Legion. Das Lebensideal durchläuft die ganze Skala von der tiefsten Gemeinheit bis zur bewunderungswürdigsten Erhabenheit. Die Mannigfaltigkeit ist so groß, weil nicht bloß die vernünftige Überlegung, sondern auch die verschiedenen Neigungen des Herzens, Egoismus und Liebe, Sinnlichkeit und Begeisterung für die Güter des Geistes, Diesseitsfreudigkeit und Kulturmüdigkeit, Frömmigkeit und Gotteshaß, die Ethik inspiriert haben.

Es hätte nun gewiß einen eigenen Reiz, diesem historischen Ringen um die Wahrheit zu folgen und die ganze Reihe der ethischen Systeme prüfend durchzugehen. Das würde indessen zu weit führen. Indem wir positiv das christliche Lebensideal entwickeln, werden wir Gelegenheit finden, den Wahrheitsgehalt, den die Ethik der Vergangenheit und Gegenwart uns darbietet, dankbar zu benutzen und anderseits ihre Verirrungen kritisch zu würdigen.

In allgemeiner Form läßt sich die Lebensaufgabe leicht bestimmen. Der Mensch ist geschaffen, *seine Wesenskräfte zu regen und zu entfalten, um dadurch die seiner Natur angemesse-*

nen Ziele zu verwirklichen. Er soll sich betätigen. Arbeit ist das Losungswort für sein Leben, denn Gott hat ihm seine Kräfte und Talente nicht geschenkt, damit er sie brach liegen und verkümmern lasse. Die Aufgabe aber, der des Menschen Lebensarbeit dienen soll, muß in einer Richtung liegen, die seiner Natur entspricht. Gottes Weisheit und Güte kann dem Menschen kein Lebensziel setzen, das ihm wesensfremd ist. Abgesehen davon, daß der Mensch in diesem Falle ganz aufhören würde, Selbstzweck zu sein, wären dann auch seine Kräfte dem Ziele gar nicht angepaßt, so daß ein Widerspruch zwischen Wesensanlage und Wesensbestimmung bestände. Noch mehr. Da die Lebensaufgabe alsdann willkürlich von außen festgelegt wäre, würde der Mensch sie nicht einmal erkennen können, ohne daß eine besondere Offenbarung ihn darüber unterrichtete.

Wie gestaltet sich nun diese Lebensaufgabe im einzelnen? Die Antwort ist aus dem Wesen des Menschen und seiner Stellung im Weltganzen zu entwickeln. Da ergibt sich dann eine ganze Reihe von Lebenszwecken. Jedes Wesen findet den näheren Zweck seines Daseins in sich selbst, es hat die Bestimmung und darum auch den inneren Drang, sich zu Größe und Vollkommenheit zu entwickeln. Gottes Güte will das Wohl der Geschöpfe. Das gilt in erhöhtem Maße vom Menschen, der infolge seiner persönlichen Würde, infolge seiner Befähigung zum Selbstbewußtsein und Selbstbesitz in ganz anderer Weise wie die vernunftlosen Wesen als Selbstzweck gelten muß. Aber der Mensch steht nicht allein, er lebt in einer Kommunität, die nur in reger Wechselwirkung gedeihen kann. So greift denn seine Lebensaufgabe über den engen Kreis des eigenen Ich hinaus, und soziale Pflichten

treten neben die persönlichen. Als Geschöpf ist der Mensch schließlich Gott untergeordnet und ihm als seinem Herrn zu dienen verpflichtet. Hier im Absoluten findet das System der Zwecke seinen Abschluß, in ihm liegt das letzte Ziel der geschaffenen Dinge. Der hl. Thomas faßt den Schöpfungszweck in seiner prägnanten Kürze zusammen, indem er sagt: „In den Teilen des Weltalls ist jedes Geschöpf zunächst wegen seiner eigenen Tätigkeit und Vollkommenheit da. Sodann sind die niedrigeren Geschöpfe zum Besten der edleren, die unvernünftigen Wesen zum Besten der Menschen bestimmt. Alle Geschöpfe aber dienen der Vollkommenheit des Weltalls. Und weiter ist das ganze Weltall mit seinen einzelnen Teilen auf Gott als Ziel hingeordnet, sofern in ihm (dem Weltall) die göttliche Gutheit abbildlich dargestellt wird zur Ehre Gottes."[1])

Die verschiedenen Lebenszwecke stehen aber keineswegs gleichgültig nebeneinander, sie sind vielmehr zu einem geschlossenen System verbunden, dessen Glieder wunderbar ineinandergreifen. Nicht nur ist ein Zweck dem anderen in bestimmter Stufenfolge untergeordnet, die niederen Zwecke dienen auch direkt als Mittel, die höheren zu verwirklichen. So geht es hinauf bis zum höchsten Zweck, auf den alle übrigen hingeordnet sind. Ebenso fördern umgekehrt die höheren Zwecke die niederen. Das gilt speziell vom höchsten Lebenszweck. Indem der Mensch sich selbst vervollkommnet und für das Wohl der Menschheit wirkt, dient er dem Schöpfer und erfüllt dessen Absichten. Anderseits gewinnt er, indem er sich ganz und gar Gott hingibt, für sich die edelsten Güter des Geistes, wird vollkommen und glücklich. Schließt demnach der höchste Zweck

[1]) Summa theol. I. q. 65. a. 2. Vgl. Mausbach, Die katholische Moral. Köln 1911. S. 123.

die übrigen in sich, so faßt er auch die ganze Lebensaufgabe zusammen. In dem einen Worte „Gott“ liegt daher der Sinn des Lebens beschlossen. Es ist, wie der Katechismus sagt: Der Mensch ist erschaffen, um Gott zu erkennen, ihn zu lieben und ihm zu dienen.

Das Vollkommenheitsideal als Lebensziel

1. Die Berechtigung des Ideals.

Der innere Lebenszweck eines Wesens kann nur darin bestehen, seine Idee auszuwirken, d. h. zu entfalten und zu abschließender Entwicklung zu bringen, was in ihm angelegt ist. In der Wesensanlage kommt naturgemäß zum Ausdruck, was das Geschöpf nach dem Willen Gottes sein soll, in ihr ist der Lebensweg, den es gehen soll, vorgezeichnet. So findet auch der Mensch den nächsten Zweck seines Daseins im eigenen Ich. Wohl ist er berufen, höheren Zielen zu dienen, aber er hat zugleich eine große Aufgabe an sich selbst zu erfüllen, er soll seine Idee als Mensch verwirklichen, das Bild edler menschlicher Vollkommenheit in sich ausprägen.

Die moderne Ethik hat deshalb in gewissem Sinne durchaus recht, wenn sie sagt, der Daseinszweck des Menschen sei sich auszuleben, denn sich ausleben bedeutet an sich nichts anderes als die Idee seines Wesens erfüllen. Nur ist der an sich wahre Gedanke in neuerer Zeit vielfach überspannt oder entstellt und das Wort „sich ausleben" so stark mißbraucht worden, daß es einen bedenklichen Klang erhalten hat. So proklamieren moderne Ethiker die Persönlichkeit als absoluten Selbstzweck und ihre Entfaltung als höchstes Lebensziel. Das ist eine Verirrung, denn menschliche Größe und Vollkommenheit sind

zwar wertvolle, aber nicht die höchsten Güter. Nicht selten predigen die Modernen ferner ein Ausleben, das sich über jede Rücksicht und Schranke, über jedes Gesetz und jedes fremde Interesse hinwegsetzt. Am verderblichsten aber wirkt diese Ethik, wenn sie zugleich das Sichausleben mit der ungehinderten Befriedigung der sinnlichen Triebe identifiziert. Das bedeutet eine grobe Fälschung des Ideals, denn nun kommt es nicht mehr zu einem Ausleben des ganzen Menschen, sondern zu einer Entfesselung des Niederen in ihm, während das Geistesleben mit seinen höheren Interessen unterbunden wird.

Werden diese Irrtümer und Extreme vermieden, so ergibt sich ein Ideal, das in jeder Ethik eine Stelle finden muß. Das natürliche Verlangen sich auszuleben, das sich in jedem Wesen regt und die Menschheit heute stärker als je durchzittert, ist wertvoll und darf nicht als bloße Verirrung betrachtet werden. Nicht nur heiße Genußgier verbirgt sich dahinter, sondern auch ein faustischer Tätigkeitsdrang, der die Intensität des Lebens aufs höchste steigern möchte. Eine kluge Pädagogik wird diesem Triebe daher nicht mit einem schroffen Nein entgegentreten, sie wird ihn nicht zu ersticken, sondern in die rechte Bahn zu lenken und für das wahre Ideal fruchtbar zu machen suchen.

2. Die buddhistische Verneinung des Willens zum Leben.

Die Selbstbetätigung und Selbstvervollkommnung erscheint als eine so naheliegende und selbstverständliche Pflicht, daß sie von jeder positiven Ethik als Lebensaufgabe anerkannt wird. Nur die negative Ethik des buddhistischen Pessimismus hat ein entgegengesetztes Ideal. Weil sie von der Unvernunft des Daseins überzeugt ist,

fordert sie nicht Betätigung, sondern Vernichtung des Lebens.

Der Buddhismus ist nach einem Worte Chamberlains „gelebter Selbstmord". Der direkte Selbstmord wird nicht empfohlen, da der Tod als solcher nach Buddhas Auffassung keine Erlösung bringt und der Mensch stets zu neuem Leben und neuem Leiden wiedergeboren wird, solange sein innerstes Wesen nicht vernichtet ist. Aber das Verhalten, das gefordert wird, läuft doch auf eine Ertötung des eigenen Ich hinaus. Der Wille, der Kern der Persönlichkeit, soll aufgelöst werden, so daß die Wiedergeburt unmöglich wird und das Nirvana den Menschen aufnehmen kann. Darum wird die Verneinung des Willens zum Leben gepredigt. Die Durchführung dieses Gedankens würde zur Einstellung aller Lebensfunktionen führen, sie würde die Seele zu quietistischer Untätigkeit und den Leib zum Hungertod verurteilen. Diese Konsequenz ist nicht selten gezogen worden, in der Regel aber kommt es zu einem Kompromiß mit den dringenden Forderungen des täglichen Lebens, so daß nur ein hohes Maß von Entsagung in sinnlichen Dingen und die innere Gleichgültigkeit gegen das ganze Dasein gefordert wird. Selbst in seinem Mönchsideal ist der Buddhismus der rein negativen Ethik nicht treu geblieben.

Der Geist des Abendländers fühlt sich im allgemeinen durch den Buddhismus fremdartig angemutet. „Ursprünglich gibt es kaum verschiedenartigere Geistesrichtungen als die Tatkraft des auf Beherrschung der Natur und Durchforschung der Welt, auf das Erringen irdischer und geistiger positiver Güter gerichteten Abendlandes und den träumerischen, der Welt abgewandten, in einem Phantasielande wandernden Sinn Indiens, dessen Blüte der Buddhis-

mus war."[1]) Aber ohne Einfluß ist die negative Lebensphilosophie doch auch hier nicht geblieben, und gerade in der Gegenwart hat sie stark an Boden gewonnen. Die Beschränkung auf das Diesseits, das dem Leben keinen genügenden Inhalt zu geben vermag, die sinnliche Genußsucht, der die Befriedigung versagt bleibt, die Zerstörung der höchsten Lebensideale durch den Materialismus und Skeptizismus, das alles hat eine starke Kultur- und Lebensmüdigkeit geschaffen. Durch diesen Pessimismus sind den buddhistischen Ideen die Wege geebnet worden, so daß die Lehre vom Nirvana heute vielen wie eine erlösende Botschaft klingt. So hat Ed. v. Hartmann in etwa recht, wenn er sagt, das Sehnen der Zeit gehe auf die Ruhe des Todes, ihr Wunsch sei, „wieder unterzutauchen in das Brahm, wie die Blase in den Ozean, zu erlöschen wie ein Licht im Winde und nicht mehr wiedergeboren zu werden".[2])

Schopenhauer ist es, der im Abendlande zuerst nachdrücklich und mit Erfolg auf die buddhistische Lebensweisheit hingewiesen hat. Heute ist die Zahl derjenigen, die in Europa im Sinne des Buddhismus wirken und ihn an die Stelle des Christentums setzen möchten, Legion. Es haben sich eigene Gesellschaften für diesen Zweck gebildet. So besteht bei uns die „Buddhistische Gesellschaft für Deutschland", die 1903 gegründet worden ist und ihren Sitz in Leipzig hat. Ihr geistesverwandt ist die einflußreiche „Theosophische Gesellschaft". Die buddhistische Ethik hat bei dieser Verpflanzung nach Europa zum guten Teil ihren negativen Charakter abgestreift, doch hat sie

[1]) Th. Simon, Das Wiedererwachen des Buddhismus. Stuttgart 1909. S. 10. [2]) Ed. v. Hartmann, Die Selbstzersetzung des Christentums. Berlin 1874. S. 115.

ihre alten Ideale nicht ganz fallen gelassen. Das geht schon daraus hervor, daß man den Plan verfolgt, im Abendlande, zunächst in der Schweiz, auch buddhistische Klöster zu gründen.

Selbst in der schönen Literatur der Gegenwart spielt die buddhistische Lebensauffassung bereits eine Rolle. Man denke besonders an Wagner, in dessen Opern vielfach buddhistische Motive anklingen. So ist in der „Götterdämmerung" der Gesang der Walküre ganz auf den Ton des buddhistischen Erlösungsgedankens gestimmt:

„Führ' ich nun nicht mehr
Nach Walhalls Feste,
Wißt ihr, wohin ich fahre?
Aus Wunschheim zieh' ich fort,
Wahnheim flieh' ich für immer;
Des ewigen Werdens
Offne Tore
Schließ' ich hinter mir zu.
Nach dem wunsch- und wahnlos
Heiligsten Wahlland,
Der Weltwandrung Ziel,
Von Wiedergeburt erlöst,
Zieht nun die Wissende hin."

Wer danach trachtet, dem Leben zu entfliehen, kann die Lebensaufgabe nicht mehr in positiver Selbstbetätigung sehen. Gleich Buddha fordert darum Schopenhauer die Verneinung des Willens zum Leben durch Ertötung jeder Begierde. Diese Forderung wird allerdings im modernen Pessimismus ebensowenig radikal durchgeführt wie im Buddhismus, es kommt auch hier zu einem Kompromiß

zwischen Lebensbejahung und Lebensverneinung, das zuweilen seltsame Formen annimmt. So möchte z. B. ein Schüler Schopenhauers selbst die Befriedigung des Geschlechtstriebes, dieser stärksten Bejahung des Willens zum Leben, gestatten und nur die Kindererzeugung verbieten, damit sich das Lebenselend nicht weiter fortpflanze.[1]) Die es mit ihrem Pessimismus ernst meinen, wählen vielfach trotz Buddha und Schopenhauer den Selbstmord als das einfachste Mittel, dem Leben zu entfliehen.

Wenn diese negative Ethik allgemein Eingang fände, so müßte sie das Kulturleben unterbinden und die Völker dem Zustande der Lethargie entgegenführen. Es ist daher mit Recht im Hinblick auf diese von Osten vordringende zerstörende Macht der Mahnruf erhoben worden: „Völker Europas, wahret eure heiligsten Güter!" Mit dem Pessimismus, den wir ablehnen mußten, ist dieser Ethik der Boden entzogen. Sie wird sich auch niemals in weiteren Kreisen praktisch durchsetzen, dazu beleidigt sie zu sehr den gesunden Sinn und den unausrottbaren Tätigkeitsdrang der menschlichen Natur. Wenn der Buddhismus trotzdem im Orient hunderte Millionen von Bekennern zählt, so hat er diesen Erfolg nur dadurch erreicht, daß er den Laien eine andere lebensfähigere Ethik gegeben und selbst in seinem Mönchsideal den Bedürfnissen des Lebens Rechnung getragen hat.

3. Die christliche Bejahung des Willens zum Leben.

Die christliche Ethik scheint der buddhistischen nahezustehen, fordert sie doch auch mit größtem Nachdruck Abtötung, Entsagung, Selbstverleugnung. Im Hinblick dar-

[1]) Weng, a. a. O. S. 170.

auf ist oft gesagt worden, das Christentum habe eine rein negative Ethik, es lehre nicht die Bejahung, sondern die Verneinung des Lebens, es erziehe nicht zu Größe und Vollkommenheit, sondern fördere Schwäche und Passivität. Schopenhauer hebt das lobend hervor, er begrüßt im Christentum wie im Buddhismus einen Bundesgenossen seines eigenen pessimistischen Lebensideals. Andere aber erheben auf Grund jener Voraussetzung scharfe Anklage gegen die christliche Moral und betonen, daß sie für unsere lebens- und tatenfreudige Zeit nicht mehr in Betracht komme und überwunden werden müsse. Es ist bekannt, mit welcher maßlosen Leidenschaft Nietzsche das Christentum bekämpft hat, weil es das Evangelium der Decadence sei, weil es die Kraft des Menschen zerbreche und jede Aufwärtsbewegung verhindere: „Man soll es dem Christentum nie vergeben, daß es solche Menschen wie Pascal zugrunde gerichtet hat. Man soll nie aufhören, eben dies am Christentum zu bekämpfen, daß es den Willen dazu hat, gerade die stärksten und vornehmsten Seelen zu zerbrechen.“[1]) Andere haben vor Nietzsche ganz ähnlich geurteilt. So sagt E. Dühring, die christliche Ethik sei von vornherein lebensfeindlich gewesen: „Selbstpeinigung und Selbstverstümmelung, Ausrottung der Naturtriebe, Ertötung von allem dem, was man am Menschen als Natur und naturgemäß erkannte — kurz die Vernichtung des Menschen, wie ihn die Natur geschaffen, war das nicht bloß eingestandene, sondern nach allen Richtungen hervorgehobene und betätigte Ziel.“[2]) Und D. Fr. Strauß urteilt im Hinblick auf den Gekreuzigten, den die christliche Religion als sittliches Ideal verehrt: „Es ist die Mensch-

[1]) Nietzsche, Der Wille zur Macht. Taschenausgabe. S. 252.
[2]) E. Dühring, Der Wert des Lebens.[2] Leipzig 1877. S. 4.

heit in ihrer traurigsten Gestalt, gleichsam gebrochen und zerschlagen an allen Gliedern, die ihrer eben in dieser Mißgestalt noch gewissermaßen froh wird, die einseitigste schroffste Verkörperung der christlichen Weltflucht und Passivität. In einem Sinnbilde dieser Art kann die jetzige lebens- und tatfrohe Menschheit nicht mehr den Ausdruck ihres religiösen Bewußtseins finden."[1])

Nichts ist irriger, als auf diese Weise die christliche Ethik der buddhistischen gleichzusetzen. Das Christentum ist nicht Gleichgültigkeit oder Feindschaft gegen das Leben, es lehrt als Endziel nicht die Verneinung des Lebens, weder im Jenseits noch im Diesseits, es ist im Gegenteil glühende, enthusiastische Verehrung des Lebens, es will starkes, intensives, inhaltreiches Leben, es will die menschliche Größe und Freiheit nicht unterdrücken, sondern aufs höchste steigern. Mit nie erhörtem Nachdruck wird hier die Forderung erhoben, die Seele zu heiligen und zu vervollkommnen, und als Bildungsideal wird kein Geringerer als Gott selbst genannt: „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist!" (Mt. 5, 48.)

Allerdings wird das Leben nicht in jeder Form gleichmäßig bejaht, das Christentum ist kein „verzücktes Jasagen zum Gesamtcharakter des Lebens", wie es Nietzsche fordert, es predigt Abtötung und Entsagung. Aber was unterdrückt oder zurückgedrängt und gezügelt werden soll, ist nie das Große und Erhabene, sondern nur das Entnervende und Todbringende. Das Niedere, die überschäumende Natur soll in Schranken gehalten werden, damit das höhere Geistesleben sich um so freier entfalte und den Weg zu Gott nehme. Die Selbstverleug-

[1]) D. Fr. Strauß, Der alte und der neue Glaube. Volksausgabe. S. 26.

nung, die Christus will, ist zugleich die kraftvollste Selbstbehauptung und Selbstentwicklung, sie bedeutet den Sieg des höheren über das niedere Ich. „Alle die Eigenschaften und Züge, die das Christentum verdammt und ausschließt, sind von der Art, daß ihnen der Todescharakter auf der Stirn geschrieben steht. Sind Feige und Untreue, Trunkenbolde, Hurer und Weichlinge, Lügner und Zauberer nicht genau die das Leben vergiftenden Ausschußelemente, wie sie Nietzsche bekämpfen will? Was das Christentum verneint, ist die Gemeinheit des Charakters, in der Zügellosigkeit und Völlerei, ebenso wie in der Halbherzigkeit und Charakterschwäche. Es sind die das Leben vernichtenden Faktoren. Das Christentum ist die konsequenteste Verurteilung aller todbringenden Mächte. . . . Es ist die unübertroffenste Aristokratie der Kraft."[1])

Das wird deutlicher werden, wenn wir später das christliche Lebensideal im einzelnen entwickeln.

---

[1]) E. Arnold, Urchristliches und Antichristliches im Werdegang Friedrich Nietzsches. Eilenburg 1910. S. 99 f. u. 97.

Der Inhalt des Vollkommenheitsideals

Der Sinn des Lebens ist noch sehr undeutlich bestimmt, wenn wir im allgemeinen sagen, der Mensch habe die Pflicht, nach persönlicher Selbstvervollkommnung zu streben. Um klar zu sehen, müssen wir wissen, worin die wahre menschliche Größe und Vollkommenheit besteht. Hier beginnt die eigentliche Schwierigkeit und der Zwiespalt der Meinungen. Irrtümer und Einseitigkeiten machen sich in der Antwort auf unsere Frage sehr stark geltend.

1. Leibeskultur und Sport.

Nicht wenige sehen das Ideal menschlicher Vollkommenheit vorwiegend in körperlicher Kraft und Tüchtigkeit.

Für diese einseitige Schätzung finden sich Beispiele bei den Naturvölkern, denen oft Jagd und Krieg der höchste Lebensinhalt ist, während sie für Geisteskultur wenig Verständnis haben. Das kommt charakteristisch in den zuweilen recht harten, selbst grausamen Proben zum Ausdruck, denen die Jünglinge unterworfen werden, bevor sie in den Kreis der Männer eintreten dürfen. Körperliche Ausdauer und Gewandtheit geben hier den Ausschlag. Das Seelische ist dabei nicht ausgeschaltet, denn Mut und Tapferkeit sind notwendig, jene Proben zu bestehen, aber die Tatkraft der Seele steht jedenfalls nicht im Dienste ihrer eigenen Güter.

Auch bei den Kulturvölkern hat sich eine solche Auffassung erhalten, ja sie macht sich in der Gegenwart, wo die Übersättigung an geistiger Kultur ihr neue Nahrung gibt, nachdrücklicher als je geltend. Die intensive Pflege körperlicher Kraft und Gesundheit schließt allerdings an sich die Hochschätzung des Seelischen keineswegs aus, sie kann im Gegenteil sogar die günstige Rückwirkung auf die Seele als höheres Motiv im Auge haben. Tatsächlich wird jedoch dieser Gesichtspunkt oft vergessen, und die leidenschaftliche Einseitigkeit, mit der heute Sport getrieben und Sportgrößen gehuldigt wird, läßt deutlich erkennen, daß körperliche Tüchtigkeit vielen als höchste menschliche Vollkommenheit und selbst als Ersatz für sittliche Größe gilt.

Es ist nicht schwer einzusehen, daß auf diesem Wege das wahre Vollkommenheitsideal nicht erreicht wird. Der Mensch ist nicht nur Körper, sondern auch Seele. Muß jener berücksichtigt, so darf diese nicht vergessen werden. Bei einseitiger Körperkultur wird aber gewiß die Seele Schaden leiden und darum das Vollkommenheitsideal verfehlt werden. Es wird zwar diese Konsequenz geleugnet. Man weist darauf hin, daß die Kräftigung des Leibes auf die Seele zurückwirke und die Gesundheit beider Wesensbestandteile des Menschen Hand in Hand gehe. Das trifft jedoch nur teilweise zu. Im allgemeinen wird der Mensch gewiß auch in geistiger Hinsicht mit einem gesunden Körper mehr leisten als mit einem kranken, aber wie der geniale Geist trotz eines schwächlichen Organismus durch seine Energie Großes wirken kann, so verbürgt anderseits körperliche Kraft und Frische nicht immer geistige Regsamkeit. Ebenso muß zugestanden werden, daß Stählung und Abhärtung des

Körpers ein gutes Mittel im Kampf gegen die überströmende sinnliche Leidenschaft, speziell gegen die Verirrungen des Geschlechtstriebes ist. Darum wird mit Recht der Sport zu solchem Zweck empfohlen. Er arbeitet der Verweichlichung entgegen und stählt den Willen zum Kampfe, er lenkt die Aufmerksamkeit von sexuell aufreizenden Objekten ab und mindert den sinnlichen Drang, indem er die überschüssige Leibeskraft verbraucht. Aber diese Vorteile werden zum großen Teil illusorisch, wenn der Sport übertrieben und einseitig gepflegt wird. Die ausschließliche Hinwendung zum Materiellen führt zu einer Verarmung und Verrohung des Geistes. Die Entsagung und Selbstüberwindung aber, die nur dem Sport zuliebe geübt wird, überträgt sich nicht ohne weiteres auf das ganze Leben, vielmehr besteht die Gefahr, daß sie, wenn nicht höhere Motive hemmend einwirken, in freien Augenblicken einer verstärkten Genußsucht weicht. Man darf mit Foerster an das Wort des Euripides erinnern, in dem sich die Erfahrung des sportfreudigen Griechenland ausspricht: „Es gibt viel schlechtes Volk in Attika, aber die schlechtesten Kerle sind die Athleten."

Doch die Überschätzung der Körperkultur bedarf noch einer stärkeren Korrektur. Die Seele steht nicht etwa nur *gleichwertig* neben dem Leibe, sie ist ihm als der edlere Wesensbestandteil des Menschen an Wert weit *überlegen*. Daher kann auch nicht von einer *Gleichberechtigung* gesprochen werden. Das höchste Recht hat die Seelenkultur, die Pflege des Leibes steht an zweiter Stelle. Sie ist nur in beschränkterem Maße Selbstzweck, ihr höherer Zweck besteht darin, der Seele ein geeignetes Organ zu schaffen. Der Leib hat darum auch kein *unbedingtes* Recht neben der Seele, er muß

geopfert werden, wenn höhere Interessen des Geistes es fordern. Sein Untergang hindert die Größe des Menschen nicht. Der Mensch, der seinen Leib im Dienste edlerer Güter aufreibt oder in den Tod hingibt, kann dennoch oder gerade dadurch das Vollkommenheitsideal erreichen, denn im Seelischen liegt unsere eigentliche Größe. Der Erlöser am Kreuze stellt äußerlich zwar „die Menschheit in ihrer traurigsten Gestalt dar, gleichsam gebrochen und zerschlagen an allen Gliedern" (Strauß), dennoch gibt es kein erhabeneres Bild menschlicher Größe als ihn in dieser Stunde seines tiefsten Leidens.

2. Das Ausleben der Naturtriebe.

Andere Ethiker erkennen an, daß es sich bei dem Ideal der persönlichen Vollkommenheit in erster Linie um eine seelische Größe handelt, aber sie denken dabei weniger an die Entfaltung höheren Geisteslebens als an die schrankenlose Entfesselung der Naturtriebe.

Der Grund dieser Anschauung liegt zum Teil in der Überzeugung, leben sei soviel wie genießen, und das Recht, sich auszuleben, sei identisch mit dem Recht, alle Genuß- und Glücksmöglichkeiten restlos auszuschöpfen. Dabei denkt man dann vor allem an die stürmischen Naturtriebe, weil deren Befriedigung den aufregendsten Genuß verheißt. Zum Teil ist auch maßgebend, daß die elementaren Ausbrüche der Natur mehr dem Ideal der Kraft und Freiheit zu entsprechen scheinen als die ruhige gesetzmäßige Arbeit und das Opferleben des Geistes.

Nietzsche ist bekannt als Prophet dieses Evangeliums. Er hat in der Tat mit nie erhörter Rücksichtslosigkeit das Recht der Natur gegenüber dem Gesetz und den Gewissensbedenken des Geistes vertreten. Dennoch

bezeichnet seine Philosophie hier keineswegs den tiefsten Punkt der Entwicklung. Ein großer, edler Zug läßt sich in ihr nicht ganz verkennen. Sie ist weniger eine Ethik des Genusses als eine Ethik der Kraft, der Größe, der Freiheit. Darum will Nietzsche vor allem die „männlichen, kriegs- und siegesfrohen" Instinkte entfaltet wissen, darum schätzt er auch das Leiden sowie die Härte und Grausamkeit gegen sich selbst, weil er darin eine Schule der Kraft sieht. Allerdings drängt ihn die Konsequenz dahin, auch das Recht der Lust, selbst der Wollust gelegentlich warm zu verteidigen. Entsprechend seiner Anschauung, die nichts Ungesundes in den Regungen der Natur kennt, fordert er eine „freudigere, wohlwollendere, Goethischere Stellung zur Sinnlichkeit". Und wenn er sich auch dessen bewußt ist, wie entnervend die Wollust unter den Massen wirkt, so erscheint sie ihm doch beim Übermenschen in anderem Lichte: „Wollust: dem Gesindel das langsame Feuer, auf dem es verbrannt wird; allem wurmichten Holze, allen stinkenden Lumpen der bereite Brunst- und Brodel-Ofen. Wollust: für die freien Herzen unschuldig und frei, das Garten-Glück der Erde, aller Zukunft Dankes-Überschwang an das Jetzt. Wollust: nur dem Welken ein süßlich Gift, für die Löwen-Willigen aber die große Herzensstärkung und der ehrfürchtig geschonte Wein der Weine."[1])

Was hier bei Nietzsche gelegentlich hervortritt, wird bei seinen Jüngern vielfach zum herrschenden Gesichtspunkt, so daß bei ihnen das freie Sichausleben der Persönlichkeit einen ausgesprochen erotischen Charakter annimmt. Das macht sich am auffallendsten in der schönen

[1]) Nietzsche, Also sprach Zarathustra. Taschenausgabe. S. 276 f.

Literatur geltend. „Unsere Modernen predigen nicht direkt wie das ‚junge Deutschland' die Emanzipation des Fleisches, sie stellen sie aber dar in lebensvollen Gestalten, wodurch sie vielleicht noch verderblicher wirken."[1]) In Sudermanns „Johannes" z. B. charakterisiert sich Salome selbst mit den Worten: „Ich bin eine Rose im Tal und eine Blume zu Saron. Wer mir danken will, der pflücket mich ab. Ich fürchte mich vor keinen Männern. Sie sind mir recht so, wie sie sind."

Nun gehören gewiß auch die sinnlichen Triebe zum Wesen des Menschen, und sie haben ihre Bedeutung in seinem Leben, aber wer sie einseitig betont und von jeder Fessel löst, erniedrigt den Menschen und muß das wahre Persönlichkeitsideal verfehlen.

Das ist nicht die wahre Freiheit, zu der hier der Mensch berufen wird. Was man entbindet, ist das Niedere in seiner Natur, das Höhere wird unterdrückt. Aufgehoben wird die erträgliche Herrschaft des Geistes, an ihre Stelle tritt die Tyrannenherrschaft der Leidenschaft: „Was Kant . . . . seinen kategorischen Imperativ nennt, das ist ein maßvoller Imperativ! Einen wirklichen kategorischen, einen grausamen, unerbittlichen Imperativ tragen im Menschenleben an sich erst die niedrigen Triebe und Begierden, wann und wo sie zur Herrschaft kommen. . . . Deren Joch und Last sind nicht sanft und leicht, deren Joch scheuert den Menschen wund, bis es ihn zu Tode gescheuert hat. Diese Begierden binden sich dem Menschen auf den Rücken, und dann geht mit ihm die wilde Mazzeppajagd los, bis er tot ist."[2])

---

[1]) A. H. Braasch, Die religiösen Strömungen der Gegenwart.[2] Leipig 1909. S. 51. [2]) A. l'Houet, Zur Psychologie der Kultur. Bremen 1910. S. 276.

Es ist auch nicht die wahre menschliche Größe, die damit erreicht wird. Denn was sich hier auslebt und entwickelt, ist nicht der ganze Mensch, sondern das Niedere in ihm, vielfach nur die sexuelle Seite seines Wesens. Der Mensch aber ist mehr als ein bloßes Naturwesen, er ist jedenfalls, wie Foerster treffend sagt, mehr als ein erotischer Prozeß.[1])

Ebensowenig wird das höchste Kraftideal verwirklicht. Was uns bei Nietzsche entgegentritt, ist allerdings Kraft, trotzige, wilde Kraft, es ist jedoch Naturkraft, nicht Geisteskraft. Die Geisteskraft aber steht ihrem ganzen Wesen nach höher als die Naturkraft, sie erst erhebt sich zur Höhe spezifisch menschlicher Würde. Auch an Intensität wird sie nur scheinbar durch den stürmischen Kraftausbruch der Natur übertroffen, sie arbeitet stiller, aber ihre Siege sind heroischer, so wahr das Ringen mit sich selbst schwerer ist als das Niederbrechen äußerer Schranken. Was andere Prediger des freien Sichauslebens als Ideal verkünden, ist vielfach überhaupt nicht mehr Betätigung von Kraft, sondern nichts weiter als träger, verweichlichender Genuß.

3. Die ästhetische Kultur.

Edler als diese naturalistische Ethik, mit der sich der Eindruck des Erniedrigenden und Brutalen verknüpft, erscheint die sog. ästhetische Lebensauffassung, die in der ästhetischen Kultur die höchste Verwirklichung des Vollkommenheitsideals zu erkennen glaubt. Sie fordert vom Menschen Hingabe an das Schöne in Kunst und Natur. Das künstlerische Schaffen, aber auch schon der Kunstgenuß und die liebevolle Versenkung in die Welt des Schönen gilt ihr als herrlichste Entfaltung und

[1]) F. W. Foerster, Sexualethik und Sexualpädagogik.[3] Kempten 1910. S. 36 f.

als die Blüte edler Menschlichkeit, so daß darin selbst für Sittlichkeit und Religion Ersatz gefunden wird. Zugleich verlangt der Panästhetizismus, der Mensch solle auch das eigene Leben zum Kunstwerk gestalten, er solle sein Ich und seine Umgebung unter die Herrschaft der Idee des Schönen stellen. Das Schöne soll statt des Guten Norm und Ziel des Handelns werden. Dabei dringt die tiefere Anschauung vor allem auf die Schönheit der Seele, stärker macht sich jedoch eine äußerliche Auffassung geltend, für die das Wesen der ästhetischen Kultur sich darin erschöpft, daß der Mensch feinere Lebensformen pflegt und sich mit Schönheit umgibt.

Solche Gedanken klingen schon in der klassischen deutschen Dichtung stark und deutlich an.

Schiller tritt mit Begeisterung für die ästhetische Kultur ein, und in tiefdringenden Erörterungen sucht er ihre Bedeutung systematisch zu begründen. Wie hoch er sie wertet, sagt das Wort, das er den Künstlern zuruft:

„Der Menschheit Würde ist in eure Hand gegeben;
Bewahret sie!
Sie sinkt mit euch! Mit euch wird sie sich heben!"
(Die Künstler.)

Nun ist Schiller allerdings durch die Schule der Philosophie Kants hindurchgegangen, und er ist zu stark von ihrem sittlichen Ernst berührt worden, als daß er bei einer rein ästhetischen Lebensauffassung hätte stehen bleiben können. Er beugt sich vor der Majestät des Sittengesetzes und ordnet das Schöne dem Guten unter, indem er die ästhetische Erziehung als Vorstufe und Vorschule der sittlichen betrachtet. Trotzdem bricht bei ihm doch immer

ST. BASIL'S SEMINARY LIBRARY

wieder die Anschauung durch, dem Schönen gebühre der höchste Kult, und das geschieht nicht nur in dem leichten Gedicht „Die Götter Griechenlands", sondern auch in ernsten philosophischen Schriften. Im ästhetischen Spiel betätigt sich nach Schiller die ganze Seele, Sinnlichkeit und Vernunft finden hier ein ruhendes Gleichgewicht, so daß der Mensch niemals mehr Mensch ist, als wenn er spielt. Darum erscheint der Kunstgenuß in gewissem Sinne als Höhepunkt des menschlichen Lebens. Und in der Ethik gilt als höchstes Ideal nicht der „erhabene" Charakter, der, vom Pflichtbewußtsein getragen, in heißem Kampfe die Leidenschaft niederringt, sondern die „schöne Seele", in der Pflicht und Neigung wie von selbst harmonisch zusammenklingen.

Noch stärker wird Goethes Lebensanschauung von ästhetischen Gesichtspunkten beherrscht. Als Kunstwerk möchte Goethe das ganze Leben gestalten, zugleich findet er in der Kunst sein Höchstes, sie ist für ihn Religion: „Wer Kunst und Wissenschaft hat, der hat Religion." In der Zeit der „Römischen Elegien" und „Venezianischen Epigramme" übt bei Goethe der Schönheitssinn, losgelöst vom Sittlichen und im Gegensatz zu ihm, sogar eine weitgehende Alleinherrschaft. Das ist später anders geworden. Da findet sich ein größerer sittlicher Ernst und eine höhere Wertschätzung der Religion. Aber nie ist die Vorherrschaft des Schönen in Goethes Leben endgültig gebrochen worden, und die ästhetische Lebensauffassung schöpft immer noch aus seinen Schriften als ihrer vornehmsten Quelle.

Am einseitigsten macht sich die ästhetische Lebensanschauung bei manchen Vertretern der Romantik geltend. Hier gilt nur noch das Schöne, es soll der höchste

Inhalt und die letzte Norm des Lebens sein, es soll an die Stelle von Sittlichkeit und Religion treten. Das sind Klänge, die in der neueren Dichtung einen starken Nachhall gefunden haben, bis hinab zu Oskar Wilde mit seinem Grundsatz: „Wie lächerlich, die Menschen in gute und böse zu scheiden! Hübsch oder häßlich, das wäre die Gruppierung!"

Aber nicht nur Künstler zeigen eine solche einseitige Verehrung des Schönen, Philosophen führen eine ähnliche Sprache. Schelling betrachtet in seinen jüngeren Jahren die Kunst als die vollkommenste Erscheinungsform des Absoluten und als Höhepunkt des menschlichen Lebens. D. Fr. Strauß feiert neben der Wissenschaft die Kunst als Ersatz für die Religion. Nietzsche verherrlicht in seiner ersten Periode im Anschluß an Schopenhauer und Wagner die Kunst als Befreierin des Lebens und als Begründerin einer neuen Kultur. Und in einer jüngst erschienenen Schrift heißt es ganz wie bei O. Wilde: „Es gibt nicht Gutes und Böses, es gibt nur Interessantes und Schönes."[1])

Alle diese Einflüsse haben im Verein mit der außerordentlich verfeinerten Technik, die es ermöglicht, den Kunstwerken in guten Reproduktionen die weiteste Verbreitung zu geben, dahin gewirkt, in der Gegenwart eine fast schwärmerische Verehrung für ästhetische Kultur hervorzurufen. Nie ist vielleicht mehr daran gearbeitet worden, die Kunst ins Volk zu tragen und das Leben auf allen seinen Gebieten mit Schönheit zu durchdringen. Diese Bewegung hat ihre eigenen einflußreichen Organe. Es sei nur

---

[1]) A. de Horwatt, Nouveau système philosophique. Genf o. J. S. 25.

daran erinnert, mit welchem Erfolg der „Kunstwart" für „Ausdruckskultur" wirkt.

Dabei wird der Wert der übrigen Güter des Geistes keineswegs immer verkannt, aber Einseitigkeit und Überschätzung lassen sich doch oft genug beobachten. Es sind nicht wenige, bei denen das Haschen nach Kunstgenüssen aller Art den besten Teil des Lebens ausfüllt und jedes ernstere Streben lähmt. „Er ist ja wahrlich kein Fremdling unserer modernen Gesellschaft, jener Typus der Dekadenz, der bloß genießen will! Und dabei brauchen wir nicht einmal nur an den materialistischen Genußsüchtling zu denken. . . Ich habe namentlich jenen fein sich gebärdenden Parasiten moderner ästhetischer Kultur im Auge, der alle Naturschönheiten von Ägypten bis zum Nordkap abgesucht hat und zwischen Florenz und Rom und Bayreuth und Paris geteilt ist, der bei jeder Uraufführung und in jeder neuen Gemäldeausstellung, nur nie bei der eigenen Arbeit zu treffen ist."[1]) Es fehlt auch nicht der Typus des Ästheten, der nur das Schöne als Inhalt und Norm des Lebens anerkennt, jener Typus, wie ihn etwa O. Wilde in Dorian Gray oder Ibsen in Hedda Gabler dargestellt hat.

Die ästhetische Kultur, das sei gern anerkannt, hat ihr gutes Recht und eine hohe Bedeutung. Die Kunst ist eine Macht im Leben des Volkes, und sie dient nicht nur der Verschönerung des Daseins, sie kann auch viel zur Veredelung des Geistes beitragen. Die ästhetische Erziehung kann die sittliche fördern, und man darf Schiller zustimmen, wenn er in der Abhandlung „Über den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten" sagt: „Rohen Ge-

[1]) A. Bertholet, Ästhetische und christliche Lebensauffassung. Tübingen 1910. S. 31.

mütern, denen es zugleich an moralischer und ästhetischer Bildung fehlt, gibt die Begierde unmittelbar das Gesetz, und sie handeln bloß, wie ihren Sinnen gelüstet. Moralischen Gemütern, denen aber die ästhetische Bildung fehlt, gibt die Vernunft unmittelbar das Gesetz, und es ist bloß der Hinblick auf die Pflicht, wodurch sie über die Versuchung siegen. In ästhetisch verfeinerten Seelen ist noch eine Instanz mehr, die nicht selten die Tugend ersetzt, wo sie mangelt, und da erleichtert, wo sie ist. Diese Instanz ist der Geschmack. Der Geschmack fordert Mäßigung und Anstand, er verabscheut alles, was eckig, was hart, was gewaltsam ist, und neigt sich zu allem, was sich leicht und harmonisch zusammenfügt. Daß wir auch im Sturm der Empfindung die Stimme der Vernunft anhören und den rohen Ausbrüchen der Natur eine Grenze setzen, dies fordert schon bekanntlich der gute Ton, der nichts anderes ist als ein ästhetisches Gesetz, von jedem zivilisierten Menschen."

Aber eine Verirrung ist es, die ästhetische Kultur von dem Boden der sittlich-religiösen loszureißen oder gar an deren Stelle zu setzen. Daß die ästhetische Kultur für sich allein die höchste menschliche Vollkommenheit begründe, daß sie dem Leben seinen höchsten Inhalt und seine letzte Norm gebe, diese Behauptung muß von der Ethik zurückgewiesen werden.

Man darf also die Pflege des Schönen, speziell die Beschäftigung mit der Kunst nicht als eigentliche Lebensaufgabe bezeichnen.

Dagegen spricht schon, daß ein solches Lebensziel für die Mehrzahl der Menschen untauglich wäre, denn nicht nur das selbständige künstlerische Schaffen ist den meisten versagt, sondern auch der Kunstgenuß wird der großen

Menge immer nur in bescheidenem Maße zugänglich sein. „Kunst ist aristokratisch. . . Es ist ein langer Weg zur Kunst, auch schon zum Kunstgenuß, und die wenigsten kommen über die ersten Schritte hinaus. Auf diesem Wege die Vollendung der Lebensauffassung suchen, das heißt das wahrhaft Erlösende einer kleinen Elite fortgeschrittener Geister vorbehalten.“[1])

Das Leben in der Welt des Schönen vermittelt auch nicht ohne weiteres eine hohe und reine Geistesart, es ist nicht gleichbedeutend mit der Verwirklichung des Vollkommenheitsideals, in dem wir das Ziel des Lebens erkannt haben. Die Erfahrung zeigt, daß Liebe zur Kunst mit niederen Leidenschaften in der Seele friedlich zusammenwohnen kann. Wir können ganz absehen von jener Kunst, die Unsittliches darstellt; selbst die ideale Kunst wirkt nicht notwendig veredelnd auf den Sinn des Menschen. Wie das Bild aufgenommen wird, hängt eben ganz von der seelischen Verfassung des Beschauers ab. Mancher sucht in der Kunst nichts anderes als eine feinere Art des Genusses, und nur jener, in dem sittlich-religiöses Empfinden lebt, zieht aus ihr Nutzen für sein Höchstes. Die ästhetische Kultur trägt also nur auf dem Boden der sittlich-religiösen rechte Frucht. „Das Schönheitsgefühl entfaltet seine ganze bildende Macht erst in einem bereits vorgebildeten Gemüt, das die Schönheit als ein Sinnbild höhern Lebens zu erfassen vermag. Wenn sich das Schönheitsempfinden nicht mit tieferen Gedanken und Gefühlen vermählt, dann bleibt es zu eng an die Sinne gebunden, verstärkt noch die Sinnlichkeit und leistet einer Genußsucht Vorschub, die nur nachteilig auf den Charakter einwirken

[1]) Bertholet, a. a. O. S. 20.

kann. In edlen Naturen erweckt die Schönheit eine hohe Freude, in andern gedankenloses Staunen oder niedere Lust. Den einen erhebt, den anderen erniedrigt sie."[1])

Und wenn die Kunst wirklich edlere Regungen in der Seele weckt, so übt sie noch keineswegs einen Antrieb auf den Menschen, das eigene Tun unter die Herrschaft der erkannten höheren Idee zu stellen. Sie führt eben in eine Welt des Scheins, und es ist nicht so leicht, von dieser den Weg zur Wirklichkeit zu finden, sie entschwindet unseren Blicken, sobald wir ins alltägliche Leben zurückkehren. Es kommt hinzu, daß das Aufgehen in der Kunst die Tendenz hat, die Tatkraft und Lebensenergie zu lähmen, wenigstens dann, wenn es sich nicht um aktives künstlerisches Schaffen oder um ernstes Studium, sondern um bloßen Kunstgenuß handelt. „Ästhetische Lustgefühle bergen eine Gefahr. Wer sich zu früh bei ihnen aufhält, verweichlicht; die tätige Energie erlahmt, die doch zum sittlichen Aufschwung gebraucht wird; das Streben erleidet einen Stillstand, träumerisches Genießen umfängt den Geist. Der sittliche Mensch muß dem Leben wachsam und kühn begegnen, der ästhetische Mensch spinnt sich in eine Phantasiewelt ein. Das harte ‚Muß' verletzt ihn; wie weiche Tonwellen soll ihn das Dasein umschmeicheln. . . Ein Mensch und ein Volk, dem zuviel Schönheit leuchtet, wird schwach im Wollen. Man denke an die Bevölkerung von Neapel. Es hat keine Kultur, dies Volk, keine Widerstandskraft gegenüber den Leidenschaften. Ein Zustand ewiger leichter Trunkenheit muß den Menschen dort ergreifen, wo die Welt lacht und ins Blaue träumt."[2])

---

[1]) Else Hasse, Kunst, Schönheit und Seelenleben. Hochland, 5. Jahrgang, I. S. 157. [2]) A. a. O. S. 149 u. 152.

Ebensowenig wie der eigentliche Lebensinhalt kann das Schöne die letzte Lebensnorm sein. Es ist kein sicherer Führer zur Vollkommenheit.

Wer ihm folgt, wird vielem aus dem Wege gehen, das wir ergreifen, dem wir fest ins Auge sehen, mit dem wir uns auseinandersetzen müssen. Der Ästhet wird den Schmerz und alle Dissonanzen des Daseins nach Möglichkeit fliehen, obwohl Kampf und Leiden notwendig sind zur Charakterbildung. Er wird die Berührung mit fremdem Elend meiden, wenn es ihm in abstoßender Form entgegentritt, und dennoch ist ein solcher Mangel an Liebe ein Zeichen innerer Roheit. „Wie oft wird nicht ein lebhaft entwickeltes ästhetisches Empfinden durch Kranke und Hilfsbedürftige oder durch die Eigenheiten und Lebensgewohnheiten nächster Angehöriger verletzt — wie barbarisch aber erscheint uns ein Mensch, bei dem in solchen Fällen die tieferen Empfindungen der Liebe, des Mitgefühls und der Verantwortlichkeit nicht über alle Ästhetik triumphieren! Alle großen Christen haben tief empfunden, wie hemmend oft die ‚ästhetischen Nerven' der wirklichen Vervollkommnung in der Liebe entgegenstehen — die hl. Elisabeth z. B. suchte gerade die Pflege der abstoßendsten Kranken auf, um ganz über die ästhetische Verweichlichung Herr zu werden."[1])

Nun liegt allerdings auch in den Akten heroischer Liebe hohe Schönheit, so daß es möglich ist, sich vom rein ästhetischen Standpunkte aus dafür zu begeistern. Aber sie bleiben in sich selbst immer eine Berührung mit dem Häßlichen und werden darum ohne sittlichen Opfersinn nicht geübt werden. Der Schöngeist wird ihre Größe

[1]) F. W. Foerster, Schule und Charakter.[10] Zürich 1910. S. 22 f.

vielleicht von fern bewundern, aber er würde zurückschaudern, wenn man ihm selbst Ähnliches zumutete. Jörgensen hat diese Stellung des Ästheten zur Caritas in dem Roman „Unsere Liebe Frau von Dänemark" treffend gezeichnet. Bei einer ernsten Selbstprüfung, die der Held des Romans, Hermann Ronge, anstellt, findet er: „Alles Schöne im Mönchsleben, der Gottesdienst, die Feste, der alte gregorianische Gesang, das alles gefiel ihm; die Liturgie konnte ihn zu Tränen rühren. Aber war es bei ihm nicht auf dem religiösen wie auf dem sozialen Gebiet, daß alles Gedanke und Gefühl wurde und nichts Handlung? Er konnte sich nicht dazu bequemen, in ein Armenhaus zu gehen, er konnte sich nicht überwinden, eine grobe, schmutzige Hand zu drücken, er wandte unwillkürlich die Augen ab von Lumpen und Wunden. Er konnte die Heiligen des Mittelalters bewundern, die Kranke und Aussätzige in ihr eigenes Bett legten und die giftigen Geschwüre aussogen — aber sie auch nur aus der Ferne nachahmen, das konnte er nicht."

Anderseits wird der ästhetische Sinn manches dulden, was sittliche Verirrung ist. Er wird das Böse verabscheuen, wenn es in häßlicher Gestalt auftritt, er wird es hinnehmen, sobald es sich in ein gefälliges Gewand kleidet. Die Schönheit deckt für ihn die Sünde zu.

Vor allem fehlt es der rein ästhetischen Kultur an Kraft, das Gute auch der Leidenschaft gegenüber durchzusetzen. Solange Pflicht und Neigung in Einklang sind, ergeben sich keine Schwierigkeiten. Aber es kommen Augenblicke, wo Versuchungen das ganze Innere des Menschen in Aufruhr bringen, wo der Kampf aufgenommen werden, wo, um mit Schiller zu sprechen, die „schöne" Seele der „erhabenen", die „Anmut" der „Würde" weichen

muß. Wenn dann nur um Schönheit und nicht um höhere Werte gerungen wird, kann der Sieg nicht gewonnen werden. Kein Schöngeist bietet das Beispiel heroischer Tugend, nur die sittlich-religiöse Kultur befähigt dazu.

4. Das wahre Ideal der Vollkommenheit.

Nachdem wir die wichtigsten irrigen und einseitigen Auffassungen kennen gelernt haben, versuchen wir nunmehr, das wahre Ideal persönlicher Vollkommenheit in seinen Grundzügen zu entwickeln.

Das Vollkommenheitsideal kann nur verwirklicht werden, wenn der Mensch in erster Linie das in sich zur Entfaltung bringt, was ihn eigentlich zum Menschen macht. Das ist nun die geistige Wesenheit oder die Vernunft, denn in ihr liegt, was ihn auszeichnet und von allen Geschöpfen seiner Umgebung unterscheidet. Als Geisteswesen, nicht als bloßes Naturwesen muß der Mensch sich entwickeln, wenn er seiner Idee und Bestimmung entsprechen soll. „Im Menschen", sagt D. Fr. Strauß mit Recht, „hat die Natur nicht bloß überhaupt aufwärts, sie hat über sich selbst hinaus gewollt. Er soll also nicht bloß wieder nur ein Tier, er soll mehr und etwas Besseres sein. Der Beweis, daß er es soll, ist, daß er es kann. Die sinnlichen Bestrebungen und Genüsse sind schon in der Tierwelt voll entfaltet und erschöpft; um ihretwillen ist der Mensch nicht da, wie überhaupt kein Wesen um desjenigen willen da ist, was schon auf früheren Lebensstufen gegeben war, sondern um dessen willen, was in ihm neu errungen worden ist."[1])

[1]) D. Fr. Strauß, Der alte und der neue Glaube. S. 69.

Das Ideal verlangt dabei eine harmonische Entwicklung aller Kräfte des Geistes. Die Wirklichkeit kann indessen dieser Forderung nur teilweise gerecht werden. Die äußeren Verhältnisse machen ebenso wie die innere Eigenart des einzelnen eine nähere Umgrenzung und Individualisierung des allgemeinen Ideals notwendig, so daß eine gewisse Einseitigkeit unvermeidlich ist. Wir müssen uns sogar absichtlich selbst beschränken und bescheiden, weil wir nur in der Konzentration auf begrenzte Aufgaben Tüchtiges leisten können. Doch darf darüber das Ziel einer harmonischen Durchbildung des ganzen Innern nicht aus dem Auge verloren werden. Wenigstens von den Grundkräften des Geistes soll keine vernachlässigt werden, und so weit darf es nie kommen, daß der Wille gebrochen wird oder das Gefühl erstirbt oder die Vernunft unerleuchtet bleibt.

Die Kraftentfaltung kann nicht ins Leere gehen, sie verlangt ein Objekt, auf das sie sich richtet, und die Art desselben ist entscheidend für die Bedeutung des Geisteslebens. Mit Unrecht treten moderne Ethiker für das bloße Kraftideal ein, indem sie die Energie im Guten und im Bösen gleich hoch werten. Die rechte Selbstentwicklung verlangt, daß der Mensch seinem Leben die Richtung auf das ihm angemessene Ziel gibt. Es kommt daher beim Handeln nicht nur auf die Größe, sondern auch auf die Richtung der Kraft an. Sind nun das Wahre und Gute die naturgemäßen Ziele der Tätigkeit des Geistes, so wird die innere Größe des Menschen wesentlich dadurch begründet, daß er diese idealen Güter zu erkennen sucht und durch charakterfestes Wollen sein ganzes Leben in ihren Dienst stellt.

Hier richten sich die Blicke von selbst auf Gott. Er ist die absolute Wahrheit und Vollkommenheit, die Dinge der Welt sind wahr und gut nur durch die Teilnahme an seiner Seinsfülle. Der menschliche Geist muß ihn daher als sein letztes Ziel suchen, er muß danach streben, sich und sein Leben völlig mit dem Gottesgedanken zu durchdringen. Wer das versäumt und sich über die vergänglichen Dinge nicht erhebt, bleibt geistig arm, mag er in Kunst und Wissenschaft noch so groß sein, denn es fehlt seinem Geistesleben das edelste Kleinod und die letzte Weihe. Dagegen verleiht die Religion auch dem, der arm an Wissen ist, die höchste Geistesgröße, denn sie erfüllt ihn mit dem Gut der Güter, das unermeßlichen Reichtum spendet. „Wir dürfen", sagt Aristoteles, „nicht auf die Stimmen derer hören, die uns zurufen: Weile mit deinen Gedanken und Gesinnungen im Bereiche des Menschlichen, denn du bist ein Mensch, und im Bereiche des Vergänglichen, denn du bist vergänglich! sondern es kommt dem Menschen zu, daß er sich soweit als möglich unsterblich mache und alles zu dem Zwecke tue, dem Besten, was in ihm ist, gemäß zu leben. Denn wenn dies auch der äußeren Erscheinung nach nur klein ist, so ist es doch an Kraft und Wert allem überlegen." (Ethica Nic. X, 7.)

Ein jeder soll diese Vollkommenheit, die im Besitze Gottes liegt, anstreben, ein jeder kann sie aber auch erreichen. Wäre in der Religion das Maß der theoretischen Erkenntnis entscheidend, so würden allerdings viele zu geistiger Minderwertigkeit verurteilt bleiben. Aber die Tiefe der Religiosität wird ja bestimmt durch das innere Ergriffensein von Gott, durch das Leben und Weben in Gott, und diese gläubige Hingebung wird den

Armen des Geistes vielfach leichter als den Gebildeten, die an ihrem kindlich demütigen Sinn so oft Schaden leiden.

Neben dem Geiste hat dann auch die Sinnlichkeit ihr gutes Recht. Der Mensch ist ja kein reiner Geist, sondern ein sinnlich-vernünftiges Wesen. Soll darum seine Idee sich verwirklichen, so darf die sinnliche Seite seines Wesens nicht zerstört oder vernachlässigt werden. Auch die Rücksicht auf die geistige Entwicklung selbst erhebt diese Forderung, denn der menschliche Geist bedarf der Unterstützung durch die Sinnlichkeit, um Eindrücke aufzunehmen oder nach außen zu wirken.

Nur darf die sinnliche Natur nicht so einseitig betont werden, daß sie das Übergewicht über den Geist erhält und seine Interessen zurückdrängt. Noch mehr. Sie darf auch nicht als gleichwertig und gleichberechtigt neben den Geist treten. Goethe u. a. glauben eine solche Gleichberechtigung fordern zu sollen, weil nur dadurch der Einseitigkeit vorgebeugt und für eine harmonische Durchbildung des ganzen Menschen der Weg gebahnt werde. Die Sinnlichkeit ist aber doch das Niedere im Menschen, durch sie hängen wir mit jenen Geschöpfen zusammen, die unter uns stehen, der Geist dagegen ist das Höhere, er erhebt uns über das Endliche bis in die Welt des Ewigen. Liegt darum im Geistigen die eigentliche Größe des Menschen, so ist es auch in erster Linie zu pflegen, während das Sinnliche an die zweite Stelle zu treten hat. Ja, dieses soll jenem geradezu untergeordnet werden. Die beiden Wesensteile können nicht unabhängig nebeneinander stehen, sie sind aufeinander angewiesen und suchen sich gegenseitig dienstbar zu machen. Geht es aber um die Herrschaft, so ist gewiß der Geist in Kraft seiner inneren

Überlegenheit dazu berufen. Er hat daher die Aufgabe, das Sinnenleben sich unterzuordnen, es nach seinem Gesetz zu regeln und für seine Zwecke in Dienst zu nehmen.

Die Meinung, daß die Vorherrschaft des Geistes ebenso eine Einseitigkeit bedeute wie die der Natur, ist unbegründet. Gerade die harmonische Durchbildung des Menschen und die Verwirklichung seiner Idee verlangt, daß dem Geiste eine führende Stellung eingeräumt werde. Ebenso ist es ein Irrtum, zu glauben, daß der sinnlichen Natur diese Dienstbarkeit zum Nachteil gereiche. Opfer werden allerdings gefordert, mancher Weg wird verlegt und die überschäumende Kraft gezügelt, aber dadurch, daß die Natur festen Gesetzen unterworfen und berufen wird, an der Realisierung höherer Ideen mitzuwirken, wird sie selbst geadelt.

So winkt auf diesem Wege ein hohes Vollkommenheitsideal. Der Mensch beginnt sein Leben in starker Abhängigkeit von der Natur, aber indem er sich von ihr zur Freiheit losringt und auch das, was in ihm selbst naturhaft ist, geistig durchdringt und verklärt, tritt er mit seiner ganzen Persönlichkeit in die höchste Ordnung, die es gibt, in die Welt des Geistes mit ihren ewigen Gütern. Hilty bezeichnet dieses Lebensziel treffend, wenn er sagt: „Als ein wesentlich sinnliches Wesen beginnt der Mensch seine Laufbahn auf der Welt, als ein wesentlich geistiges soll er sie hier abschließen und, wie wir hoffen, in einer anderen Welt unter günstigeren Bedingungen fortsetzen.“[1])

Nirgends tritt uns dieses Vollkommenheitsideal reiner und erhabener entgegen als in der christlichen Religion.

---

[1]) C. Hilty, Glück, I². S. 142.

Das Christentum will Leben schaffen, menschliches Leben in seiner edelsten Form. Dabei geht es von der Überzeugung aus, daß des Menschen Größe im Geistigen liegt. So fordert es denn in erster Linie freie Bahn für die Entwicklung des Geistes. Nach Christi Gebot soll der Mensch, wenn niedere Triebe oder verderbliche soziale Einflüsse ihn den höchsten Lebensaufgaben entfremden wollen, seine innere Selbständigkeit behaupten, sei es auch unter schweren Kämpfen und schmerzlichen Opfern, eher soll er den Kampf mit der ganzen Welt aufnehmen als seine Seele preisgeben. Frei und innerlich losgelöst von allem Niederen, soll er sich dann zur Höhe wenden, zum wahren Gut der Seele, zu Gott. Mit Gott möchte Jesus die ganze Seele durchdringen, auf ihn das ganze Leben hinordnen: „Das ist das wahre Leben, daß sie dich, den allein wahren Gott, erkennen" (Joh. 17, 3); „Du sollst Gott deinen Herrn lieben aus deinem ganzen Herzen, aus deiner ganzen Seele und aus deinem ganzen Gemüte" (Mt. 22, 37). Und diese Vereinigung mit Gott ergreift im Christentum nicht nur alle Kräfte des Menschen, sie wird auch intensiv über alles natürliche Maß hinaus gesteigert. Gott tritt hier in die Seele ein, um Wohnung in ihr zu nehmen (Joh. 14, 23), er durchdringt sie als übernatürliches Lebensprinzip, und wie das Blut des Weinstocks lebenspendend durch die Rebe fließt, so werden auch wir Leben vom Leben Gottes (Joh. 15, 4 f.). Wir werden in gewissem Sinne geradezu vergöttlicht, „umgewandelt in dasselbe Bild von Klarheit zu Klarheit durch den Geist des Herrn" (2. Kor. 3, 18) und „teilhaft der göttlichen Natur" (2. Petr. 1, 4). Es gibt keine Vollkommenheit, die über dieses christliche Ideal der gotterfüllten Persönlichkeit hinausginge.

Bei aller Hochschätzung des Geistigen hat das wahre Christentum indessen das Verständnis für die Bedeutung des Sinnlichen nicht verloren.[1])

Gnostizismus und Manichäismus haben die Materie für das Böse und jede Berührung mit ihr für Sünde erklärt. Derselbe Apostel aber, der die Aszese predigt und die Jungfräulichkeit preist, bezeichnet diese Ansicht als Teufelslehre. Das Christentum warnt allerdings mit nachdrücklichem Ernst vor der Sinnlichkeit und kämpft einen unaufhörlichen Kampf gegen sie, aber nur deshalb, weil die überschäumende Leidenschaft der sinnlichen Natur so leicht den Geist seiner eigentlichen Aufgabe entfremdet. Es verurteilt sie an sich nicht, weil es nicht übersehen kann, daß auch die Sinnlichkeit von Gott geschaffen und darum in sich gut und bedeutsam ist, es fordert nur, daß sie dem Geiste und seinen Zielen untergeordnet werde: „Alles ist mir erlaubt, aber nichts soll die Herrschaft über mich erlangen" (1. Kor. 6, 12); „Möget ihr essen oder trinken oder etwas anderes tun, tuet alles zur Ehre Gottes!" (1. Kor. 10, 31.)

Am deutlichsten kommt in der Lehre von der Auferstehung des Fleisches zum Ausdruck, wie wenig feindlich das Christentum dem Sinnlichen gegenübersteht. Die christliche Religion nimmt den Leib in strenge Zucht, weil hier auf Erden vielfach ein Widerstreit zwischen Leib und Seele besteht, und die Sinnlichkeit nur durch harte Disziplin zum Gehorsam erzogen werden kann. Aber sie bleibt sich dessen wohl bewußt, daß Leib und Seele innig zusammengehören und das Wesen des Menschen auch die Sinnlichkeit umschließt. Daher wird

[1]) Vgl. F. Walter, Der Leib und sein Recht im Christentum. Donauwörth 1910.

nach christlicher Auffassung der Leib selbst durch den Tod nicht dauernd von der Seele getrennt, er wird auferstehen in verklärter und vergeistigter Gestalt, um im Jenseits dauernd wieder mit der Seele vereinigt zu werden. Dort im Lande des Friedens und der Vollendung wird dann verwirklicht werden, was in diesem Leben des Kampfes und der Vorbereitung Gegenstand unserer Sehnsucht bleibt, das volle Idealbild des Menschen, in dem Leib und Seele in gleicher Schönheit und Kraft harmonisch miteinander verbunden sind.

Das Vollkommenheitsideal und das Sittengesetz

1. Die Bedeutung des Gesetzes für das persönliche Leben.

Im Innern des Menschen macht sich ein eigentümlicher Imperativ geltend, der mit einem „Du sollst!", „Du sollst nicht!" sein Handeln zu bestimmen sucht. Er ist der Ausdruck eines Vernunftgesetzes, das als Norm die persönliche Betätigung und Selbstentfaltung regeln will. Gleichzeitig wird uns von außen durch die Tradition der Jahrtausende ein Sittengesetz zugetragen, das denselben Anspruch erhebt. Es gibt kein Volk, das ein solches Gesetz nicht hätte und sich dadurch nicht im Gewissen gebunden fühlte. Auch wir sind in eine derartige sittliche Ordnung hineingeboren, und zwar ist es das christliche Sittengesetz, das uns in Pflicht nimmt.

Die Menschheit hat im allgemeinen, obgleich die Sünde eine so starke Macht in ihrem Leben ist, doch immer mit Verehrung zum Sittengesetz aufgeschaut und die Überzeugung bewahrt, daß es den wahren Weg zur Vollkommenheit weist. So urteilt die Vergangenheit bis hinauf ins graue Altertum, und die bedeutendsten Vertreter der neueren Philosophie sprechen nicht anders. Klassisch sind in dieser Hinsicht die vielzitierten Worte, mit denen Kant sich vor der Majestät des Gewissens beugt: „Zwei

Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: Der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir." (Kritik der prakt. Vernunft. Beschluß.)

Aber auch an prinzipieller Feindschaft hat es dem Sittengesetz nicht gefehlt. Diese feindliche Bewegung geht fast durch die ganze Geschichte der Philosophie, sie läßt sich verfolgen von den Sophisten bis hinab zu Nietzsche, der die Losung ausgibt: „Wohlan! jetzt tüchtig die Zähne zusammengebissen! Die Augen aufgemacht! Die Hand fest ans Steuer! — wir fahren geradeswegs über die Moral weg."[1])

Verschiedene Gründe können zu einer solchen Stellungnahme führen. Hier ist es die Leidenschaft und Genußsucht, die im Sittengesetz den Feind sieht. Dort ist es das stolze Selbstbewußtsein, das sich keiner übergeordneten Norm beugen will. Dann aber — und das verdient ernstere Betrachtung — besteht bei vielen die Meinung, die Moral mache das Individuum nur fremden Zwecken dienstbar und hindere seine persönliche Selbstentfaltung. Das Sittengesetz, so wird seit alter Zeit wiederholt, ist eine Erfindung der herrschenden Klassen, um das Volk in Schranken zu halten. Es ist eine Erfindung der Sklaven, behauptet umgekehrt Nietzsche und vor ihm der Sophist Kallikles, die große Masse der Schwachen hat durch die Unterscheidung von guten und bösen Handlungen den Starken die rückhaltlose Ausnutzung ihrer gefährlichen Kraft wehren wollen. Doch welcher Art immer sein Ursprung sei, so wird resumiert,

[1]) Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse. Taschenausgabe. S. 36.

jedenfalls hemmt das Gesetz die freie Entwicklung und damit den Aufstieg zu Vollkommenheit und Größe. Gerade wenn der Mensch das Höchste wagen will, lähmt jetzt das Gewissen mit seinen Bedenken die Tatkraft. Im Interesse intensivster Kraftentfaltung muß daher die Moral aufgehoben und das Gewissen außer Tätigkeit gesetzt werden.

Eine solche Auffassung beruht auf vollständiger Verkennung des Wesens wahrer menschlicher Vollkommenheit. Handelte es sich um ein bloßes Kraftideal, bei dem der Inhalt gleichgültig wäre, so könnte ein strenges Gesetz allerdings überflüssig und selbst schädlich sein. Die Naturtriebe entfalten sich jedenfalls viel elementarer, wo keine höheren Rücksichten walten und des Gedankens Bläße fehlt. Nun aber soll der Mensch ein ganz bestimmtes Ideal in sich verwirklichen, er soll seinem Seelenleben die Richtung auf das Wahre und Gute geben. Dieses Ziel kann natürlich nicht auf jedem beliebigen Wege erreicht werden, hier muß eine feste Norm die Führung übernehmen. Das wahre, dem Wesen des Menschen angemessene Lebensgesetz ist daher nicht als unerträglicher Druck abzulehnen, sondern dankbar als wertvolle Hilfe zu begrüßen.

Indem es leitet, indem es gebietet und verbietet, beschränkt das Sittengesetz allerdings in mancher Hinsicht die Freiheit. Doch was es in Schranken hält, was es zügelt und zurückdrängt, das ist nur die niedere Natur. Diese wird das ihr fremde Gesetz daher als schwere Last empfinden, und wenn der ganze Mensch sich auf den Standpunkt der Sinnlichkeit stellt, muß er zu einem ähnlichen Urteil kommen. Aber die Grenze, die nach unten hin gezogen wird, verbaut nicht den Weg zur Höhe, nach

dieser Richtung hin öffnet gerade das Sittengesetz alle Entwicklungsmöglichkeiten. Es ruft den Geist zu intensivster Arbeit auf, und indem es den Druck von seiten der sinnlichen Natur mindert, schafft es ihm die Fähigkeit, unbehindert aufwärts zu gehen. So setzt es an die Stelle der niederen eine Freiheit höheren Stils. Es wird deshalb trotz seiner strengen Herrschaft wenigstens dem Geiste nicht als drückendes Joch erscheinen. Für ihn ist es kein fremdes Gesetz, es entspricht seinem Wesen und dessen innersten Tendenzen, der Geist wird sich daher gerade im Gehorsam gegen das Gesetz frei fühlen, weil nur auf diese Weise das Edelste in ihm zur höchsten Entfaltung kommt.

Doch selbst bei der Natur findet eine allmähliche Einfühlung statt. Ihr Widerstreben gegen das Gebot der Vernunft wird mit der Zeit schwächer und schwächer, sie lebt sich durch Gewöhnung immer mehr in das Gute ein, so daß schließlich der ganze Mensch mit seinen Neigungen auf seiten des Gesetzes steht. Das ist jener Zustand, in dem der Mensch nach dem Worte des Apostels frei wird vom Gesetze, nicht, weil es aufhört, ihn zu verpflichten, sondern weil er es in sein Inneres aufgenommen hat und nunmehr spontan erfüllt.

Das alles gilt von jenem idealen Gesetz, das wirklich der Ausdruck unseres Wesens ist und den Weg zum wahren Lebensziel weist. Von dem *positiven* Gesetz, das durch die Tradition überliefert wird und von außen an den Menschen herantritt, gilt nicht ohne weiteres das Gleiche. In den sittlichen Anschauungen der Völker zeigen sich viel traurige Verirrungen, viel Nachgiebigkeit gegen niedere Leidenschaften, viel Gleichgültigkeit und Abneigung gegen die höhere Lebensaufgabe mit ihren

schweren Pflichten. Wir brauchen nicht bis ins Heidentum zurückzugehen, auch die außerchristliche Ethik unserer Zeit ist oft so nachsichtig gegen die Leidenschaft, daß sie selbst Perversitäten entschuldigt oder gar verherrlicht.

Die christliche Ethik trifft ein solcher Vorwurf nicht. Sie hat das reinste und edelste Vollkommenheitsideal, sie führt wie keine andere zu innerer Freiheit und Größe. Selbst ein Goethe, der sich in so vielem der heidnischen Antike näher verwandt fühlt als dem Christentum, versagt der Sittenlehre des Evangeliums seine Bewunderung nicht, und in seinen letzten Lebenstagen gibt er im Gespräch mit Eckermann der Überzeugung Ausdruck: „Mag die geistige Kultur nun immer fortschreiten, mögen die Naturwissenschaften in immer breiterer Ausdehnung und Tiefe wachsen, und der menschliche Geist sich erweitern, wie er will, über die Hoheit und sittliche Kultur des Christentums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, wird er nicht hinauskommen!"

Das christliche Sittengesetz wird von der Kirche verkündet und ausgelegt. So erhebt sich denn die Frage, ob auch die kirchliche Sittenlehre mit dem Vollkommenheitsideal in Einklang steht. Von vielen, selbst von solchen, denen das Evangelium heilig ist, wird das geleugnet. Die Kirche, so wird bis zur Ermüdung wiederholt, verfolgt mit ihren Geboten vor allem ihr eigenes Interesse, die Förderung ihrer Macht- und Herrscherstellung. Sie verlangt daher von den Gläubigen nur äußeren Gehorsam, während ihr das Innere der Seele gleichgültig ist. Hier wird also wirklich das Leben fremden Zwecken dienstbar gemacht, während das Seelenheil selbst Schaden leidet.

Nun ist es allerdings wahr, daß die Kirche eine starke Machtstellung beansprucht und ihre Autorität hochhält. Aber das muß sie ja tun, wenn anders sie ihre Aufgabe als Erzieherin des christlichen Volkes erfüllen will. Bedenklich wäre es nur, wenn sie ihre Macht als Selbstzweck betrachtete und versäumte, sie in den Dienst der Gläubigen zu stellen. Das ist nicht der Fall. Die Kirche kennt außer der Ehre Gottes keinen höheren Zweck als das Heil der Seelen, mit ihrer ganzen Machtfülle und all ihrer Arbeit erstrebt sie nichts sehnlicher als die sittliche Veredlung der Menschheit. Und das Ideal, das sie dabei leitet, ist kein anderes als das des Evangeliums selbst. Dieses will sie verkünden, einprägen, verwirklichen.

Zwar hat die Kirche auch ihre eigenen Gebote, mit denen sie über das göttliche Gesetz hinausgeht. Aber es nimmt „das Gebiet der durch Kirchengebot geregelten Pflichten im Vergleich mit der allgemein-menschlichen und -christlichen Betätigung im Leben des Katholiken wie in der Moraldoktrin einen sehr bescheidenen Raum ein. In der theologischen Summe des hl. Thomas fehlt ein Artikel über die Kirchengebote gänzlich; sachlich mögen auf tausend Seiten ethischer Belehrung vielleicht fünf Seiten von jenen Geboten handeln. Der Catechismus Romanus behandelt in seinem der Moral gewidmeten Abschnitte nur die Zehngebote. Die neueren Katechismen bringen zwar auch die Kirchengebote, aber nur als kurzen Anhang zu den Geboten Gottes."[1]) Und dann handelt es sich auch hier nicht um Willkürgesetze, die nur dazu dienen sollen, den Gehorsam zu prüfen und wachzuhalten. Die Kirchengebote stehen in engem Zusammenhang mit dem christlichen

[1]) Mausbach, Die katholische Moral. S. 136 f.

Vollkommenheitsideal, sie wollen mithelfen, es zu verwirklichen. Sie fordern ein Mindestmaß religiöser Übungen (Teilnahme am Gottesdienst und Sakramentenempfang), um die Gläubigen zu nötigen, sich den höchsten Gütern des Geistes zuzuwenden. Sie fordern zweitens ein gewisses Maß von Abtötung und Eingezogenheit (Fasten und Einhalten der geschlossenen Zeit), und das ist notwendig, wenn der Weltsinn und die überstarke Sinnlichkeit die sittlich-religiöse Entwicklung nicht niederdrücken sollen. Das unbefangene Urteil wird daher auch in der kirchlichen Gesetzgebung nicht einen Hemmschuh, sondern einen Führer auf dem Wege zur Ausreifung der sittlichen Persönlichkeit sehen.

2. Absolutes oder relatives Gesetz?

Das Sittengesetz muß unser Leitstern bei dem Streben nach Vollkommenheit sein. Ist es nun ein und dasselbe Gesetz, das alle Menschen bindet? Die christliche Überzeugung antwortet mit einem entschiedenen Ja. Sie hält im Einklang mit den ältesten Traditionen daran fest, daß es ein sittliches Naturgesetz gibt, d. h. ein Gesetz, das sich aus dem Wesen des Menschen mit Notwendigkeit ergibt und darum für alle Zeiten und Völker gilt.

Eine solche Auffassung, die dem Sittengesetz in gewissem Sinne einen absoluten Charakter zuspricht, erscheint heute vielen nicht mehr haltbar. Der Relativismus hat in der Ethik nicht weniger wie in der Erkenntnistheorie eine herrschende Stellung gewonnen. Nach seiner Behauptung wechselt das Moralgesetz mit der Zeit, und selbst innerhalb derselben geschichtlichen Periode gilt ein Gesetz immer nur für bestimmte Völker oder Gesellschaftsklassen oder gar nur für einzelne Indi-

viduen, so daß schließlich — das ist die letzte Konsequenz — jeder Mensch sein eigenes Lebensgesetz hat.

Der Relativismus weiß seine Ansicht durch eine ganze Reihe von Gründen zu stützen. Er macht zunächst geltend, das Sittengesetz müsse der Natur des Menschen und seinen Lebensbedingungen angemessen sein. Nun habe jeder Mensch seine besondere Eigenart, und auch die Lebensverhältnisse seien mannigfach verschieden. Es könne deshalb recht wohl im einen Falle gut sein, was im anderen sittlich unerlaubt sei. „Das Sittliche", sagt Jodl, „ist keine starre, unbiegsame Formel, sondern ein Gesetz, das den Wechsel nicht nur begreiflich macht, sondern auch fordert. Was Wohlfahrt und Vervollkommnung einer Gesellschaft auf verschiedenen Stufen erfordern, kann sehr verschieden sein. . . Unaufhörlich erzeugt sich im Fortgang der Menschheit das Bedürfnis nach neuen Regeln oder nach Umgestaltung der bisherigen, die veränderten Bedürfnissen nicht mehr entsprechen."[1]) Ähnlich äußern sich Paulsen, Laas, Spencer, Höffding, Jhering u. a. Das Lebensideal, so geht der Gedanke des Relativismus weiter, muß daher individualisiert werden und sich den Verhältnissen anpassen. Wird das versäumt, wird ein allgemeines Gesetz aufgestellt und rücksichtslos durchgeführt, so kann es leicht hart und ungerecht werden. Und ebenso schädlich ist die Verewigung eines Gesetzes, denn was heute billig und vernünftig ist, ist es nicht mehr in hundert Jahren.

„Es erben sich Gesetz' und Rechte
Wie eine ew'ge Krankheit fort;
Sie schleppen von Geschlecht sich zum Geschlechte

[1]) Jodl, Geschichte der Ethik. II. Stuttgart 1889. S. 466.

Und rücken sacht von Ort zu Ort.
Vernunft wird Unsinn, Wohltat Plage;
Weh dir, daß du ein Enkel bist!" (Faust I.)

Weiterhin wird der Entwicklungsgedanke zugunsten des Relativismus ins Feld geführt. Alle Gebiete des Geisteslebens, sagt man, stehen unter dem Gesetz der Entwicklung, alte Erkenntnisse werden fallen gelassen, und ununterbrochen treten neue an ihre Stelle. So muß es sein, wenn es einen Fortschritt geben soll. Mit welchem Recht sollte nun gerade die Ethik diesem Gesetz entzogen werden? Es ist nicht anzunehmen, daß hier die Vergangenheit bereits die absolute Wahrheit gefunden hat, so daß ihre sittlichen Anschauungen nicht mehr überholt und korrigiert werden könnten. Ein Fortschritt ist sicher auch hier berechtigt und notwendig. Darum darf die Tradition nicht als heilig und unverletzlich gelten, wir müssen über sie hinwegschreiten, mag ein solches Verhalten für den Augenblick auch pietätlos und frevelhaft erscheinen. Die Großen, die wir heute als Sittenlehrer verehren, haben es nicht anders gehalten, sie haben die Menschheit nur dadurch vorwärts gebracht, daß sie rücksichtslos die alten Tafeln zertrümmerten und neue aufrichteten. „Alle weittragenden Stimmen sind Worte des Trotzes gewesen. Alle weltumspannenden Gedanken sind Aufruhrgedanken gewesen. Ja, die Menschheit hat Lästerungen, die von höherem Wert sind als Lobgesänge."[1])

Schließlich kommt in Betracht, daß die sittlichen Anschauungen der verschiedenen Zeiten und Völker tatsächlich außerordentlich weit auseinandergehen. Welch ein Un-

[1]) E. Key, Persönlichkeit und Schönheit[3]. Berlin 1907. S. 119.

terschied zwischen der im Heidentum weitverbreiteten Auffassung, es sei erlaubt, schwächliche Kinder auszusetzen oder die alt gewordenen Eltern aus dem Wege zu räumen, und unserem sittlichen Empfinden, das gerade für die Schwachen und Kranken zarte Sorge verlangt! Welch ein Abstand trennt jene Naturvölker, die im freien geschlechtlichen Verkehr der unverheirateten Jugend nichts Unerlaubtes sehen und selbst in der Ehe Weibergemeinschaft dulden, von der Ethik des Evangeliums, das verbietet, auch nur mit Begierde das Weib des Nächsten anzuschauen! Vergleichen wir die Sitten und Gebräuche der Menschheit, wie sie die moderne Völkerkunde schildert, dann können wir auch heute nur nachdrücklich wiederholen, was schon vor Jahrhunderten der Skeptiker Montaigne in seinen Essais gesagt hat: „Nirgend finden sich so viele Gegensätze wie in den menschlichen Gewohnheiten und Gesetzen. Was hier als eine Abscheulichkeit gilt, ist anderswo Gegenstand der Hochschätzung. Kinder- und Vatermord, Weibergemeinschaft, Betrügereien, Ausschweifung in allen Arten der Lust: kurz, nichts ist so ungeheuerlich, daß es nicht bei irgendeinem Volke Brauch wäre."

Man wird den Relativismus und seine Begründung nicht einfach in Bausch und Bogen ablehnen dürfen. Manches an seinem Urteil und seinen Beobachtungen ist durchaus zutreffend. Es kann in der Tat nicht ein in allen Einzelheiten gleiches Lebensideal für die ganze Menschheit aufgestellt werden, das Sittengesetz muß biegsam sein und auf die persönliche Eigenart des einzelnen ebenso Rücksicht nehmen wie auf die besonderen Lebensverhältnisse. Aber über dem Trennenden darf das Verbindende und Gemeinsame nicht vergessen werden. So

mannigfach verschieden die Menschen sind, sie sind in ihrer Wesensanlage einander doch wieder verwandt, und ebenso besteht auch in ihren Lebensbedürfnissen und Lebensverhältnissen viel Übereinstimmung. Es wird darum das Lebensgesetz wenigstens in seiner Grundidee für alle dasselbe sein dürfen und müssen. Das bekennt auch Paulsen, der sonst dem Relativismus das Wort redet, wenn er sagt: „In einem eingeschränkten Sinne kann es allerdings eine allgemeine Moral geben. Sofern nämlich gewisse Grundzüge des Wesens und der Lebensbedingungen bei allen Menschen gleich sind, insofern wird es auch gewisse, für alle gleiche Grundbedingungen gesunder Lebensentwicklung geben. . . . Darum sind Mord, Ehebruch, Diebstahl, falsches Zeugnis böse, Gerechtigkeit, Wohlwollen, Wahrhaftigkeit, die inneren Willensbestimmtheiten, die jene Handlungen verhindern, gut."[1])

Der Relativismus hat ferner recht, wenn er eine Entwicklung auf ethischem Gebiete fordert. Nicht nur die sittliche Erkenntnis soll fortschreiten, sondern auch das Sittengesetz selbst soll sich entwickeln, um mit der Veränderung der Lebensverhältnisse gleichen Schritt zu halten. Aber darum brauchen Vergangenheit und Gegenwart noch nicht ganz auseinanderzufallen. Muß in der Erkenntnis manche alte Auffassung preisgegeben werden, weil sie falsch ist, so gibt es in ihr doch auch einen weniger revolutionären Fortschritt, der die alte Einsicht festhält, weil sie zutreffend ist, und sie nur zu erweitern oder zu vertiefen sucht. Ebenso läßt sich, wenn einige gesetzliche Bestimmungen aufgehoben und durch neue ersetzt werden müssen, dennoch die Wesensidentität der sittlichen Ordnung wahren

[1]) Paulsen, System der Ethik[8]. Stuttgart 1906. I, S. 20 f.

und eine eigentliche Revolution dieser Ordnung vermeiden. Denn da die Menschen aller Zeiten doch im Grundzug ihres Wesens einander gleich bleiben, so kann sich die Veränderung darauf beschränken, daß dieselben allgemeinen Grundgesetze auf die verschiedenen Verhältnisse sinngemäß angewendet werden. Gegen einen Fortschritt in diesem Sinne will auch die christliche Ethik sich nicht verschließen.

Die weitgehende Verschiedenheit endlich, die sich in den tatsächlichen sittlichen Anschauungen der Völker zeigt, fällt gewiß ebenfalls ins Gewicht, aber auch sie reicht nicht aus, dem radikalen Relativismus als Stütze zu dienen.

Man muß hier sorgfältig unterscheiden. Die Völkerkunde berichtet von mancherlei Gebräuchen, die unserem sittlichen Empfinden als unbegreifliche Verirrungen erscheinen. Aber es ist nicht ohne weiteres anzunehmen, daß sie immer mit der sittlichen Überzeugung der Handelnden in Einklang seien. Diese kann höher stehen, als jene erkennen lassen. Wenn unter den Kulturmenschen tagtäglich vieles geschieht, was das Gewissen als Sünde verurteilt, so wird es bei den Naturvölkern nicht anders sein. Wir haben Beweise dafür. Von dem australischen Stamm der Geawegal z. B. wird erzählt, daß gelegentlich „saturnalia vorkämen, in denen Weiber an junge Männer getauscht oder geliehen wurden; aber der Berichterstatter, selbst ein Geawegal, schämte sich bei der Mitteilung, diese Dinge geschähen bei Nacht und kämen in Jahren nur einmal vor."[1])

Tun diese Völker aber, wie man berichtet, selbst das Entsetzlichste mit ruhigem Gewissen, ist ihre Ethik von

[1]) Vgl. W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee. Münster 1912. S. 251.

der unseren so stark verschieden, so folgt daraus immer noch nicht, daß eine solche Auffassung berechtigt und das Sittengesetz für die Wilden ein anderes ist als für uns. Es ist ihnen durchaus nicht alles erlaubt, was sie für erlaubt halten. Darum suchen die Missionäre ja auch ihr Gewissen zu läutern und sie zum Verständnis der höheren Moral des Evangeliums zu erziehen. Der sittliche Tiefstand dieser Völker beweist also nicht, daß es kein die ganze Menschheit verpflichtendes Einheitsgesetz gebe, er zeigt nur, wie weit die sittliche Erkenntnis von der Wahrheit abweichen kann.

Im übrigen ist der Sittenkodex der verschiedenen Zeiten und Nationen doch nicht so ungleich, wie man uns glauben machen möchte. Ein gemeinsamer Wesenskern läßt sich nicht verkennen. Die allgemeinen Grundgesetze kehren überall wieder, nur ihre Anwendung und Ausgestaltung im einzelnen geht vielfach weit, sehr weit auseinander.

Blicken wir auf die alten Kulturvölker, auf Rom, Griechenland, Ägypten, Babylon oder China, überall finden wir sittliche Vorstellungen, die unserem Dekalog verwandt sind. Man vergleiche z. B. das Gesetzbuch des babylonischen Königs Hammurabi (ca. 2000 v. Chr.). Man hat es neben das mosaische Gesetz gestellt, und so sehr wir betonen müssen, daß dieses höher steht als jenes, unverkennbar ist doch, daß sich die Babylonier im allgemeinen der Pflichten, die die zweite Tafel des mosaischen Dekalogs einschärft, wohl bewußt sind.[1]) Oder man lese das ägyptische Totenbuch, dessen Kern in ein gleich hohes Alter hinaufreicht. Vor den Richtern der Unterwelt be-

[1]) C. v. Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte[2]. I, Bonn 1911. S. 223.

teuert dort der Tote, daß er die 42 Todsünden nicht getan habe. Dabei zählt er u. a. folgendes auf: „Ich handelte nicht mit List und Trug gegen die Menschen. Nicht bedrückte ich die Witwen. Ich log nicht vor Gericht. Ich weiß nichts von der Lüge. . . . Ich war nicht leichtfertig. Ich war nicht träge. Ich war nicht schwach. Ich war nicht matt. Ich tat nichts, was die Götter verabscheuen. Ich machte nicht den Knecht seinem Herrn abspenstig. Ich ließ niemand hungern. Ich verursachte keine Tränen. Ich habe nicht getötet. Ich gab keinen Befehl zu hinterlistigem Morde. . . . Ich betrog nicht. Ich fälschte nicht die Getreidemaße. Ich betrog keinen Fingerbreit vom Maße. Ich eignete mir nichts von den Äckern an. Ich betrog nicht mit den Gewichten der Wagschale.... Ich bin rein! Ich bin rein! Ich bin rein!“[1]) Zu diesen Beispielen kommt unser Dekalog selbst, der sich seit Jahrtausenden unverändert behauptet hat. Das alles beweist, daß das sittliche Bewußtsein der Kulturvölker seit Beginn der Geschichte wenigstens in seinem Grundcharakter sich gleich geblieben ist.

Von den sogenannten Naturvölkern ist Ähnliches zu sagen. Moderne Autoren suchen allerdings vielfach durch ihre Schilderungen den Eindruck zu erwecken, daß der Naturmensch gar keine oder doch von den unseren ganz verschiedene sittliche Begriffe habe. Noch roher soll die Lebensanschauung des Urmenschen gewesen sein. Die Missionäre und jene Forscher, die Gelegenheit hatten, tiefere Blicke in das Seelenleben der Wilden zu tun, haben solche Behauptungen immer Lügen gestraft. Bekannt ist das Urteil Livingstones über die sittlichen

[1]) Zitiert ebenda S. 176.

Anschauungen der Neger: „Ihr Begriff vom sittlich Schlechten unterscheidet sich in keiner Weise vom unserigen; doch glauben sie, daß sie nur niedern Wesen, nicht aber dem höchsten Wesen verantwortlich seien. Böse Reden, Lügen, Haß, Ungehorsam gegen die Eltern und Vernachlässigung derselben werden von den Einsichtigern unter ihnen als Dinge bezeichnet, die sie ebensogut wie Diebstahl, Mord oder Ehebruch als sündhaft kannten, bevor sie etwas von den Europäern oder ihrer Lehre wußten. Die einzige neue Zutat zu ihrem Sittengesetz ist dies, daß es verkehrt sei, mehr als ein Weib zu haben."[1])

Besonders bemerkenswert sind die neuen Untersuchungen W. Schmidts über die Pygmäenvölker. Die Pygmäen stellen sich ihrer Körperbeschaffenheit und ihrer primitiven materiellen Kultur nach als eine der ältesten, vielleicht als die älteste Menschenrasse dar. Dennoch sind ihre sittlichen Anschauungen von bewunderungswürdiger Reinheit; sie stehen den unseren näher als die mancher fortgeschritteneren Völker. Ueber ihr soziales und geschlechtliches Leben, ein Gebiet, auf dem ja am leichtesten eine Entartung möglich ist, sagt Schmidt zusammenfassend: „Auf sozialem Gebiet finden wir zunächst die Einzelfamilie in unzweideutiger Klarheit eingerichtet, dazu in einer Reinheit und Festigkeit, wie sie bei den meisten übrigen Natur- und Kulturvölkern nicht anzutreffen ist. Es besteht die Monogamie, in der, wie in einer Reihe anderer sozialer Institutionen, eine weitgehende gleiche Achtung und Gleichstellung der weiblichen mit der männlichen Persönlichkeit zum Ausdruck gelangt, jedoch nicht so,

[1]) Zitiert bei Cathrein, Moralphilosophie[2]. Freiburg 1899. I, S. 576.

daß die natürliche Oberherrschaft des Mannes in der Familie dadurch aufgehoben würde. Die gegenseitige Wahl beider Nupturienten ist jedenfalls in einem viel weiteren Umfang frei als bei den übrigen Völkern, und gegenseitige Neigung hat Raum, sich dabei zu entfalten und entfaltet sich tatsächlich. Die einmal geschlossene Ehe wird von beiden Seiten treu gehalten, und es gibt keine besondere Moral für den Mann; wenn, was selten ist, Ehebruch vorkommt, wird er für beide Teile mit den schwersten Strafen, zumeist mit der Todesstrafe geahndet. Auch die freiwillige Ehetrennung ist weit seltener, und die Ehe kommt dem Ideal der Unauflöslichkeit bei weitem näher, als es bei den späteren Völkern geschieht. Die Eltern sind mit den Kindern durch zärtliche Liebe und Sorgfalt, die Kinder mit den Eltern durch Ehrfurcht, dankbare Liebe und Gehorsam verbunden."[1])

Wenn sich danach die Herrschaft desselben Sittengesetzes bis hinab zur niedrigsten Kulturstufe und zeitlich bis hinauf zur Wiege des Menschengeschlechtes verfolgen läßt, so erfährt der radikale Relativismus auch von dieser Seite, auf die er sich mit Vorliebe beruft, eine eklatante Widerlegung.

3. Autonomie oder Heteronomie?

Für die Stellung des Menschen zur sittlichen Ordnung ist es von großer Bedeutung zu wissen, von wem das Sittengesetz eigentlich ausgeht.

Bei der Beantwortung dieser Frage macht sich in der Gegenwart ein ausgeprägter Autonomismus geltend. Wo er in schroffer Form auftritt, behauptet er, die

---

[1]) W. Schmidt, Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen. Stuttgart 1910. S. 288.

sittliche Ordnung habe im Menschen ihren letzten Grund, so daß dieser sein eigener höchster Gesetzgeber sei. Andere erkennen an, daß es in letzter Linie Gott ist, der hier gebietet, aber sie halten daran fest, daß die Vernunft wenigstens die alleinige Verkünderin des Sittengesetzes sei und dieses darum nie als Gebot einer äußeren Autorität an uns herantreten dürfe. Demgemäß wird besonders der Anspruch der Kirche, die Norm des sittlichen Handelns autoritativ zu bestimmen, scharf zurückgewiesen. Kants Philosophie ist für diese ganze Anschauungsweise von entscheidendem Einfluß gewesen. Seit Kant klingt es wie eine selbstverständliche Losung durch die moderne Ethik: Autonomie, nicht Heteronomie! Eigengesetzlichkeit, nicht Fremdgesetzlichkeit!

Dieser Autonomismus ist eigentlich nichts anderes als die Übertragung des Grundzuges der ganzen modernen Geistesart auf das ethische Gebiet. Der Mensch gilt heute als Maß aller Dinge. „Es ist nicht schwer," sagt A. Sabatier, der führende Geist der modernen protestantischen Theologie in Frankreich, „das einheitliche Prinzip zu finden, auf welches alle Aeußerungen und Bestrebungen des modernen Zeitgeistes auf allen Gebieten sich zurückführen lassen. Ein Wort drückt es aus: Es ist das Wort ‚Autonomie'. Unter dieser Autonomie verstehe ich die feste Sicherheit, die der auf der jetzigen Entwicklungsstufe angelangte Geist des Menschen hat, daß er in sich selbst die Norm seines Lebens und seiner Gedanken besitzt, und daß er in sich den heißen Wunsch hegt, sich selbst zu realisieren, indem er seinem eigenen Gesetze gehorcht."[1])

[1]) Zitiert bei J. Donat, Die Freiheit der Wissenschaft. Innsbruck 1910. S. 28.

Doch werden noch besondere Gründe geltend gemacht, die die Autonomie gerade auf sittlichem Gebiet fordern sollen. Man sagt, es sei eines vernünftigen, persönlichen Wesens, das die Fähigkeit und das Recht freier Selbstbestimmung besitze, unwürdig, sich sein Lebensgesetz von außen vorschreiben zu lassen. Jedenfalls habe das menschliche Handeln nur dann sittlichen Charakter, wenn es nicht durch eine äußere Autorität, sondern von innen her durch das Gewissen bestimmt sei.

So verbreitet und angesehen der Autonomismus heute ist, im Namen der Wahrheit und des sittlichen Interesses selbst muß er dennoch zurückgewiesen werden. Er hat gewiß recht mit der Behauptung, daß eine einseitige Heteronomie zu verwerfen ist, und daß das Sittengesetz in irgendeiner Weise für den Menschen eigenes Vernunftgesetz sein oder werden muß; aber unhaltbar ist die Ansicht, daß es darum nicht einen höheren Ursprung haben oder von außen an uns herantreten dürfe. Das eine schließt das andere nicht aus, ein Ausgleich ist hier ebenso möglich wie notwendig.

Wir unterscheiden in unserer Kritik zwischen der *Seins-* und *Erkenntnisquelle* der sittlichen Ordnung.

Als letzter *Daseins-* und *Bestimmungsgrund* der sittlichen Ordnung kann nur Gott in Betracht kommen. Der Mensch kann es nicht sein. Schon die Stellung, die er als Geschöpf im Weltganzen einnimmt, schließt das aus. Das Sittengesetz muß allerdings mit seinem Wesen in Zusammenhang stehen, es darf kein Willkürgesetz sein, das ihm wesensfremd ist. Ein Teil des Sittengesetzes hängt sogar so innig mit dem Wesen des Menschen zusammen, daß er geradezu als dessen Ausfluß

erscheint. Wir nennen diesen Teil der sittlichen Ordnung, zu dem, etwa mit Ausnahme des Sabbatgebotes, der ganze Dekalog gehört, das Naturgesetz. Aber selbst von diesem darf der Mensch nicht sagen, es sei in jeder Hinsicht sein Gesetz. Da Gott die menschliche Natur geschaffen, ihre Einrichtung und damit ihr Lebensgesetz bestimmt hat, so ist es in letzter Linie sein Wille, der hier zum Ausdruck kommt. Als Herr und Schöpfer hat Gott aber auch das Recht, entweder unmittelbar selbst oder durch von ihm bestellte Autoritäten über das Naturgesetz hinaus weitere Gebote zu geben. Wir nennen sie positive Gesetze. Bei diesen tritt der höhere Ursprung noch deutlicher zutage, denn wenn sie auch der menschlichen Natur angemessen sein müssen, so können sie doch nicht mehr als deren Ausfluß und Wesensgesetz bezeichnet werden.

Nicht weniger verlangt das Interesse der sittlichen Ordnung selbst, daß ihre Begründung über den Menschen hinausgeht. Nur wenn ein höherer Wille uns bindet, kann von einer sittlichen Verpflichtung gesprochen werden. Wäre der Mensch sein eigener höchster Gesetzgeber und sich ausschließlich allein verantwortlich, so könnte er sich von der Beobachtung der sittlichen Gesetze jederzeit dispensieren, und bei seiner notorischen Schwäche und Wankelmütigkeit würde die sittliche Ordnung jedes festen Fundaments entbehren. Zum wenigsten würde das Sittengesetz als bloß menschliches Gesetz den unbedingt verpflichtenden Charakter verlieren, den es doch beansprucht. Unbedingt verpflichten kann nur der absolute Gott, der mit der Wucht einer unendlichen Majestät für seine Gebote eintritt. Das gibt Ed. v. Hartmann den Vertretern der religionslosen Moral zu bedenken, indem

er sagt: „Ohne auf Gott als den absoluten Grund zurückzugehen, ist es schlechterdings unmöglich, ein Prinzip zu finden, das dem ethischen Gesetz eine ausreichende Sanktion erteilte, die es über jeden Zweifel erhaben und über jede subjektive Willkür hinausgerückt erscheinen ließe; ohne göttliche Sanktion ist die Allgemeinheit und unbedingte Verbindlichkeit des Sittengesetzes eine Illusion. . . . Denn ohne dies wäre es eine selbst auferlegte Bedingung, von der man sich auch selbst wieder entheben könnte."[1])

Damit stimmt die Überzeugung aller Völker und Zeiten überein. Überall begegnen wir der Auffassung, daß der Mensch einem höheren Willen unterworfen ist, daß Gott es ist, der ihm das Lebensgesetz gegeben hat und dessen Befolgung überwacht. Man hat sich allerdings bemüht, zu zeigen, daß niedrig stehende Völker davon nichts wüßten, daß jedenfalls in der Urzeit die Moral mit der Religion nichts zu tun gehabt habe und Gott erst allmählich zum Träger der sittlichen Ordnung geworden sei. Heute wird auch von moderner Seite zugestanden, daß solche Bemühungen fruchtlos sind. So bekennt z. B. E. Lehmann unumwunden: „Die frühere Behauptung, daß Religion bei den primitivsten unter den Völkern keine Rolle spiele oder gar nicht vorkomme, ist heute völlig überwunden. Bei den meisten Rassen auf niedriger Kulturstufe, sagt Ellis, ergibt es sich, daß ihre Religion, d. h. ihre Vorstellungen von dem, was wir übernatürlich nennen, häufig die Hauptquelle ihrer Handlungen ist. Religion ist ihnen nicht wie den zivilisierten Völkern eine Sache neben den anderen Beschäftigungen des täglichen Lebens; sie beeinflußt vielmehr beinahe jede ein-

[1]) Ed. v. Hartmann, Die Religion des Geistes.[3] Bad Sachsa 1907. S. 170.

zelne Handlung und ist mit allen ihren Sitten und Bräuchen und ihrer ganzen Denkweise innig verwoben."[1])

Als Beispiel für den engen Zusammenhang von Religion und Moral bei den Naturvölkern sei nur der so weit verbreitete und einflußreiche Tabu (polynesisches Wort, etwa = markiert) genannt. „Tabu ist jede Person oder Sache, die mit Geisteskraft erfüllt oder der Wirkung dieser Kräfte besonders ausgesetzt ist. Im ersten Fall ist die Person als heilig, im zweiten als unrein zu betrachten. Praktisch decken sich aber die beiden Begriffe; denn auch der Heilige wird sorgfältig gemieden und teilt in seiner Vornehmheit das Los der Aussätzigen."[2]) Dieser Tabu, dessen Verbote von religiösen Gesichtspunkten ausgehen, regelt vielfach das Leben der Naturvölker bis in seine Einzelheiten hinein und ersetzt ihnen die soziale Moral.

Sind es nun auch bei dem Naturmenschen vorwiegend niedere Geister, die sein Verhalten beeinflussen, so kommt doch schon dadurch immerhin zum Ausdruck, daß er sich in seinem Handeln höheren Mächten verantwortlich weiß. Die eingehenden Untersuchungen von Andrew Lang und W. Schmidt haben aber deutlicher, als es bis dahin möglich war, gezeigt, daß auch die Vorstellung eines höchsten Wesens, von dem die ganze Seins- und Lebensordnung ausgegangen ist, den Naturvölkern keineswegs fehlt. Sie haben zugleich die Tatsache festgestellt, daß dieser Gottesglaube um so lebhafter und um so weniger vom Geisterglauben überwuchert ist, je mehr man die ursprüngliche primitive

[1]) E. Lehmann, Die Anfänge der Religion. In „Die Kultur der Gegenwart", Teil I, Abteilung III, 1. Berlin 1906. S. 10.
[2]) A. a. O. S. 17 f.

Kultur festgehalten hat. Dasselbe gilt von dem Zusammenhang zwischen Religion und Moral. „Wir werden es begreiflich finden," sagt Schmidt von dieser Gottesvorstellung der ältesten Völker, „daß eine solche Gestalt jenen Völkern Ehrfurcht einzuflößen vermag. Diese äußert sich schon darin, daß sie zumeist nur mit Scheu von ihm sprechen. Der auffallendste Ausdruck dieser Ehrfurcht aber ist, daß sie ihn unbestritten als ihren sittlichen Gesetzgeber und Beherrscher anerkennen, eine Tatsache, die bei dem zügellosen Freiheitssinn dieser Völker und bei dem fast vollständigen Mangel jeglicher einzelpersönlicher Träger politischer und sozialer Autorität doppelt schwer in die Wagschale fällt. Und daß diese Anerkennung keine bloß theoretische ist, beweist die tatsächlich hingebende Befolgung der sittlichen Vorschriften, die dann Zustände von einer solchen Reinheit und Höhe bewirken, wie wir sie vorhin kennen gelernt haben. Wir werden hier nun auch zur Genüge inne der Falschheit des Satzes der meisten modernen Religionstheorien, daß Religion und Moral ursprünglich nichts miteinander zu tun gehabt hätten, sondern erst ziemlich spät zueinander in Verbindung gebracht worden seien: Wirklichkeit ist, daß es nirgendwo eine innigere und umfassendere Verbindung von Religon und Ethik bei den Naturvölkern gibt, als wir sie gerade hier auf der primitivsten Anfangsstufe treffen."[1])

Das Sittengesetz hat also in letzter Linie immer als göttliches Gesetz zu gelten. Auf welchem Wege aber kommen wir zur Erkenntnis des Willens Gottes?

[1]) W. Schmidt, Die Uroffenbarung. Bei Esser und Mausbach, Religion, Christentum, Kirche. I. Kempten 1911. S. 556.

Der Autonomismus sagt, die sittliche Erkenntnis müsse aus dem eigenen Innern emporsteigen und nicht einer fremden Autorität entlehnt sein, denn nur dem eigenen Gewissen dürfe der Mensch folgen. Diese Behauptung hat insofern entschieden recht, als tatsächlich nur ein Ausspruch des Gewissens uns verpflichten und sittliche Norm unseres Handelns sein kann. Jedes Gesetz muß darum, um zu verpflichten, den Weg durch das Gewissen nehmen und von uns als sittliches Gebot erkannt werden. Aber damit ist nicht gesagt, daß die Forderungen der sittlichen Ordnung durch unsere eigene Vernunft entdeckt werden müssen, sie können uns auch von außenher mitgeteilt werden. Autoritätsglaube und Gewissen sind keine unvereinbaren Gegensätze, denn eine von außen kommende Erkenntnis kann, wenn sie nur genügend begründet ist, recht wohl zur eigenen Überzeugung werden. Man muß noch weiter gehen und sagen, daß für den Menschen eine autoritative Verkündigung des Sittengesetzes geradezu notwendig ist.

Wenn wir nämlich an das Gewissen als Richtschnur des Handelns gewiesen werden, so heißt das keineswegs, daß wir nach eigenem Gutdünken leben dürfen. Das Gewissen hat sich an höheren Normen zu orientieren, denn das Sittengesetz steht uns als objektive Größe gegenüber und will als solche im Leben zur Geltung kommen. Das Gewissen soll die Wahrheit erkennen und verkünden. Es hat nun aber seine großen Schwierigkeiten, aus eigener Kraft bis zu dieser Erkenntnis vorzudringen. Dazu ist viel Geistesschärfe, viel Lebenserfahrung und intensive Beschäftigung mit den in Betracht kommenden Problemen notwendig. Das alles findet sich beim Durchschnittsmenschen nur in beschei-

denem Maße. Verweist man ihn daher ganz auf sich selbst, so wird seine Lebensanschauung oberflächlich, einseitig und in vieler Hinsicht irrig bleiben. Das gilt schon von der Erkenntnis des Naturgesetzes. Noch ungünstiger ist unsere Lage gegenüber dem positiven Offenbarungsgesetz. Es ist einfach ausgeschlossen, daß wir durch unser eigenes Nachdenken herausfinden, welche Gebote Gottes freier Wille gegeben hat.

So sind wir denn auf äußere Belehrung von seiten reiferer Menschen und besonders von seiten Gottes selbst angewiesen. Das eigene kritische Denken werden wir dabei allerdings nicht ausschalten, denn ein blinder Autoritätsglaube wäre eines vernünftigen Wesens nicht würdig. Nur vor einem Extrem wird die kritische Prüfung sich hüten müssen. Sie darf nicht von vornherein jede Offenbarung ablehnen, deren innere Wahrheit nicht sofort einleuchtet, denn es kann immerhin manches wahr und berechtigt sein, was über unser Verständnis hinausgeht. Wir werden zunächst die äußere Bezeugung auf ihren Wert hin untersuchen. Und wenn eine Autorität unverkennbar glaubwürdig und vertrauenerweckend ist, so können, ja müssen wir ihr auch in solchen Fällen folgen, in denen sie uns Dinge lehrt, die wir nicht vollständig zu durchdringen vermögen. Es ist zu unserem eigenen Heile, wenn wir nicht sofort das eigene Besserwissen geltend machen. „Wer sieht nicht," sagt Foerster, dem wir eine so feinpsychologische Apologie des Autoritätsglaubens verdanken, „daß erst die Hingebung an eine Wahrheit, die wir noch nicht völlig begreifen, deren Überlegenheit wir jedoch in innerster Seele ahnen, uns aus dem Gefängnis unserer individuellen Kurzsichtigkeit herausführen kann, und daß demgemäß die ehrfurchtsvolle

Zurückhaltung unseres eigenen Urteils die erste Vorbereitung einer wirklichen Erweiterung unseres Horizontes ist?"[1]) Wenn wir uns dann liebevoll in solche Wahrheiten vertiefen und einleben, werden wir mit der Zeit auch ein beglückendes und befreiendes Verständnis für sie gewinnen. „Man muß sich lange Zeit in tiefster Konzentration ihrem Lichte exponieren, muß alle künstlichen Lichter ausschalten, muß ganz Empfänglichkeit werden, dann endlich werden sie sich unserm Innern vernehmbar machen und das Ewige in uns zum Leben wecken. Was die Unterwerfung unter die Persönlichkeit Christi einst aus einfachen Fischern gemacht hat, mag uns immer ein Symbol dafür sein, wieviel Erkenntnis und welch wunderbares Leben selbst in ganz einfachen Seelen durch die Demut hervorgerufen werden kann."[2])

[1]) F. W. Foerster, Autorität und Freiheit. Kempten 1910. S. 53. [2]) A. a. O. S. 58.

Die Erziehung zur Vollkommenheit

Der einzelne Mensch ist in seinem sittlichen Streben nicht auf sich allein angewiesen, er findet hier wie auf so vielen andern Gebieten mannigfache Unterstützung durch die soziale Gemeinschaft, in der er lebt. Nicht nur wohlwollende freie Liebe spendet Rat und Hilfe, es bestehen auch eigene Organisationen, die den besonderen Beruf haben, die Menschheit zur sittlichen Vollkommenheit zu erziehen: die Familie, die Schule, die Kirche. Diese Erziehung ist einer der wichtigsten Faktoren des sittlichen Lebens.

1. Wesen und Aufgabe der Erziehung.

Rousseau schreibt der sittlichen Erziehung bekanntlich nur eine negative Aufgabe zu. Der Erzieher soll sich darauf beschränken, schädliche und beirrende Einflüsse von seinen Zöglingen fernzuhalten. Rousseau geht eben von der Voraussetzung aus, daß die ganze Naturanlage des Menschen gut sei und deshalb, wenn sie nur sich selbst überlassen werde, sich auch in rechter Richtung entwickle. Für Gurlitt, der heute mit leidenschaftlichem Eifer ähnliche Ideen vertritt, ist es ebenfalls ein Axiom: „Alles, was das Kind tut und läßt,

geschieht nach alten Naturgesetzen, ist also notwendig und deshalb gut."[1])

Die Erfahrung des täglichen Lebens spricht gegen diese Weisheit, sie bestätigt die Wahrheit, die die christliche Lehre von der Erbsünde predigt. Es ist manches krank in der menschlichen Natur. Neben den guten Neigungen regen sich in ihr starke böse Leidenschaften, insbesondere strebt eine überstarke Sinnlichkeit danach, das Gesetz des Geistes zu durchbrechen. So besteht denn für den Menschen, wenn er nicht in feste Zucht genommen wird, die ständige Gefahr, daß er entartet und verwildert. „In der menschlichen Natur", sagt Foerster treffend, „lebt Gesundes und Krankhaftes eng nebeneinander; herrscht der Geist mit mächtiger Autorität, so bleibt das Krankhafte meist nur eine schlummernde Disposition. Wird der geistige Heroismus lächerlich gemacht und das natürliche Ausleben verherrlicht, dann bekommt auch alles Perverse, Dämonische und Gemeine den Mut, ans Licht zu kommen, ja es verhöhnt das Gesunde als eine Erkrankung und macht sich selbst zum Maßstab des Lebens! Die Schamlosigkeit unserer modernen Homosexuellen ist nur ein Anfang, es kriechen heute Dinge an die helle Sonne, die der Mensch sich früher selbst in der geheimsten Verkommenheit nicht zu gestehen wagte. Nur Geduld! Es werden noch ganz andere Dinge heraufkriechen aus der Tiefe."[2]) Will demnach der Erzieher seine Aufgabe nicht verfehlen, so wird er unmittelbar in die Entwicklung seines Zöglings eingreifen und sie nach höheren Gesichtspunkten leiten müssen.

[1]) L. Gurlitt, Pflege und Entwicklung der Persönlichkeit. Leipzig 1905. S. 14. [2]) F. W. Foerster, Sexualethik und Sexualpädagogik.[3] Kempten 1910. S. 141 f.

Die erste Tätigkeit des Erziehers wird eine lehrende sein. Feste Grundsätze müssen eingeprägt, das Lebensziel muß bekannt gegeben und der Weg zu ihm gewiesen werden.

Inhalt der Lehre soll das eine allgemeine Lebensideal und Lebensgesetz sein, das jeden Menschen verpflichtet. Die Individualität des einzelnen ist dabei nicht zu übersehen, aber jene Pädagogik, wie sie Gurlitt vertritt, die im Namen der individuellen Eigenart gegen jedes Schema protestiert und verbieten möchte, die Persönlichkeit einem allgemeinen Gesetz unterzuordnen, muß als ungesundes und unhaltbares Extrem zurückgewiesen werden. Die Individualität hat ihr gutes Recht, und die starre Herrschaft des Schemas wäre gegenüber der Mannigfaltigkeit des Lebens ein unnatürlicher Zwang. Indessen sind die Grenzen wohl zu beachten. Kein Mensch ist dem andern vollkommen gleich, aber alle sind einander wesensverwandt. So ergibt sich trotz aller Sonderart eine wesentliche Übereinstimmung im sittlichen Lebenszweck, und den Zusammenhang mit diesem allgemeinen Lebensgesetz darf der einzelne nicht verlieren. Die Individualität soll nicht eine Aufhebung des allgemeinen Ideals, sondern seine Erfüllung und Darstellung in einer besonderen Form sein. Ein neuerer Autor bestimmt das Verhältnis richtig, wenn er sagt: „Charakter auf dem Boden der Art, Persönlichkeit auf dem Grunde des Normalen."[1]) Es ist auch nicht jede individuelle Regung gut und berechtigt, so daß sie auf jeden Fall geduldet oder gar gepflegt werden müßte, alles muß an einer höheren Norm gemessen und, was ihr wider-

[1]) K. König, Rhythmus, Religion, Persönlichkeit. Jena 1907. S. 89.

spricht, muß zurückgedrängt werden. Die Erziehung kann demnach auf ein allgemeines Gesetz nicht verzichten, sie wird es sogar stärker betonen müssen als das Recht der Individualität, weil diese schon von selbst danach strebt, sich durchzusetzen, während der Gehorsam gegen das Gesetz nur schwer erlernt wird. Man wird darum Foerster zustimmen dürfen, wenn er den modernen Reformern zu bedenken gibt: „Die Verzärtelung der individuellen Eigenart ist zweifellos die größte Gefahr für eine wirkliche Charakterbildung: Eine gewisse Starrheit des Schulbetriebes ist eine äußerst heilsame Gegenwirkung gegen das Auswuchern des Subjektiven mit all seinen Einseitigkeiten, Schwächen und Verkehrtheiten."[1])

Doch das Wissen allein verbürgt den Erfolg nicht, man kann das Gute sehr wohl kennen, ohne es zu tun. Die Erfüllung des Sittengesetzes ist eben nicht leicht, sie fordert Mühen und Opfer, diese aber sind der natürlichen Trägheit und Leidenschaft nur schwer abzuringen. Es gilt darum, nicht nur zu belehren, sondern gleichzeitig die Seele zu wecken und aufzurütteln, sie mit Abscheu vor dem Bösen und mit Begeisterung für das Gute zu erfüllen. Um die niederen Triebe zu überwinden, muß man die höheren Triebe und die guten Neigungen beleben, daß sie stark genug werden, auch über Schwierigkeiten hinwegzugehen. „Es hilft gar nichts, daß man etwa die fressenden Feuer der sinnlichen Leidenschaften mit kaltem Wasser löschen will. . . Hier will Feuer von Feuer überwunden, verschlungen, geläutert werden. Das wußten alle großen Erzieher der Menschheit. Sie wußten, daß man mit kaltem ‚du sollst' und dürrer Begriffsweisheit

[1]) Foerster, Schule und Charakter.[10] Zürich 1910. S. 204.

heiße Flammen nicht bändigen und in segensvolle und fruchtbare Leistung umsetzen kann. Darum wollten sie Leidenschaften entzünden, um Leidenschaften zu töten. Feuer durch Feuer heiligen und läutern, das war ihre Weisheit. Gib dem Menschen eine neue Liebe, und du gibst ihm einen neuen Willen!"[1])

Man kann auf die Seele in diesem Sinne durch die Sache selbst wirken, indem man eindrucksvoll schildert, was am Laster und an der Tugend das Gemüt zu bewegen, fortzureißen oder zu erschüttern imstande ist. Von stärkerem Einfluß wird jedoch das persönliche Vorbild des Erziehers sein. Am Leben entzündet sich das Leben.

Mit dieser Erweckung muß dann die *systematische Anleitung* zum Vollbringen des Guten und zur Überwindung des Bösen sich verbinden. In der fortgesetzten *praktischen Übung* liegt das Hauptmoment der ganzen Erziehung, sie ist es, die die Richtung des Lebens entscheidet. Jede Übung hinterläßt ihre Spur in der Seele. Jede sittliche Anstrengung, jeder Kampf gegen die Versuchung, jede Selbstüberwindung schwächt die sündhafte Neigung, erhöht die Kraft des Willens und stärkt den Glauben an die Möglichkeit des Sieges. Im Verlaufe der Zeit bildet sich zugleich ein fester Habitus, und wie die Gewohnheit eine furchtbare Macht im Bösen entfaltet, so wirkt sie segensreich im Guten. Der *gute Charakter*, der auf diese Weise entsteht, faßt die sittliche Arbeit der Vergangenheit in sich zusammen und macht sie fruchtbar für die Zukunft. Er sichert die Stetigkeit des Handelns, er gibt ihm auch eine gewisse Schlagfertigkeit und Freudigkeit. „Die Gewöhnung bewirkt,

[1]) K. König, a. a. O. S. 137.

daß ein gewisser Niederschlag des Guten in uns bleibt, daß ein Ballast im Schiff der Seele aufgespeichert wird, der den ruhigen Gang des Schiffes sichert. Die eingeschlagene Bewegungsrichtung setzt sich durch ein gewisses Trägheitsgesetz fest."[1]) Ist es der Erziehung gelungen, den Menschen so weit zu führen, dann darf sie hoffen, daß er sich, selbst in Krisen, bewähren wird, auch wenn ihm kein Mahner zur Seite steht.

Die Erziehung kann auf Ernst und Strenge nicht verzichten, sie muß aber ebenso der Würde der menschlichen Persönlichkeit Rechnung tragen.

Der Gehorsam, den sie verlangt, soll daher, soweit es möglich ist, ein *freier* und *vernünftiger* Gehorsam sein. Anfangs wird das Kind ja gehorchen müssen, ohne nach Gründen zu fragen, aber schrittweise, entsprechend der Entwicklung seines Geistes, soll es dazu geführt werden, die Pflicht des Gehorsams unter höheren Gesichtspunkten zu betrachten. Es soll auch den inneren Wert des Gehorsams für das persönliche Leben schätzen lernen. So wird es aufhören, im Gehorsam nur eine drückende Last zu sehen, die man bei der ersten besten Gelegenheit abwirft, es wird ihm zum Bewußtsein kommen, daß es eine Lebensfrage für den Menschen ist, ob er sich höheren Gesetzen unterordnet oder nicht.

Soll die *Freiheit* schon die Erziehung selbst durchdringen, so muß sie doch vor allem als deren *Endziel* im Auge behalten werden. Der Erzieher soll ein Befreier sein, nicht nur insofern, als er dem Zögling hilft, die Tyrannenherrschaft der niederen Natur zu

---

[1]) *Mausbach*, Grundlagen und Ausbildung des Charakters nach dem hl. Thomas von Aquin. Freiburg 1911. S. 55.

brechen und alles Edle, Gute, Große ungehindert in sich zu entfalten, sondern auch in dem Sinne, daß er ihn zu geistiger Mündigkeit und freier Selbstbestimmung anleitet.

Natürlich läßt sich das Ziel nur stufenweise erreichen. Dem Kinde fehlt noch ganz das Bewußtsein der Notwendigkeit, nach höheren Gesetzen sein Leben selbst zu bestimmen, es muß erst durch die Erziehung geweckt werden. „Die noch schlummernde Anlage zur Selbstbestimmung wird zuerst geweckt durch die Erziehung der Eltern und Lehrer, durch die Forderungen und Verbote ihrer abwägenden, sorgenden Liebe. Daran wird das Kind sich seiner Freiheit bewußt. Es lernt, daß etwas anderes als das unbewußt Drängende in ihm maßgebend sein soll. Handelt nun das Kind danach im Vertrauen auf die Weisheit und Liebe der Eltern, so ist das ein Anfang sittlicher Freiheitsbestimmung. Mit der wachsenden Erkenntnis im allgemeinen muß auch die innere Einsicht in die innere Güte und Notwendigkeit des Geforderten zunehmen. Diese innere Überzeugung tritt allmählich neben und vor das Motiv pietätvollen Gehorsams."[1]) Das Kind findet auch den rechten Weg nicht allein, es bedarf noch bei jedem Schritt der Führung. Allmählich bildet sich dann das Verständnis der allgemeinen Lebensgesetze und die Fähigkeit, sie auf die besonderen Verhältnisse anzuwenden, bis schließlich der Geist geschult genug ist, sich auch in schwierigen Lagen zurechtzufinden, und der Charakter gestählt genug, auch schweren Versuchungen standzuhalten.

---

[1]) B. Strehler, Das Ideal der katholischen Sittlichkeit². Breslau 1912. S. 25.

2. Notwendigkeit der Erziehung.

Die Erziehung ist im Menschheitsleben ein wesentlicher und unentbehrlicher Faktor. Es gibt niemand, der das leugnete, strittig ist nur, wie weit diese Notwendigkeit reicht.

In erster Linie bedarf der Erziehung das Kind. Es kann ja von den großen Aufgaben des Lebens, selbst nach dem Erwachen seiner Vernunft, durch eigenes Nachdenken kaum etwas erkennen, der bloße Naturtrieb aber weist höchstens den Weg zur Befriedigung der sinnlichen Bedürfnisse. So ist denn ein ethischer Unterricht notwendig. Und mehr als das. Das Kind folgt auch dem erkannten Sittengesetz keineswegs willig und spontan, starke innere und äußere Einflüsse ziehen es nach einer ganz anderen Richtung. Darum muß ihm der Erzieher zur Seite stehen, der es vor dem Bösen warnt und vom falschen Wege zurückruft, der es immer wieder zum Guten anspornt und systematisch dazu anleitet.

Doch könnte man das Kind sich nicht einfach ausleben lassen, bis es von selbst zu sittlicher Erkenntnis kommt? Man würde es damit ja keineswegs zur Sünde verurteilen, denn das, was es vor der sittlichen Reife tut, könnte ihm natürlich nicht angerechnet werden! — Es gibt keinen schlimmeren Rat als diesen. Wenn nicht das Kindesalter schon um seiner selbst willen einen Anspruch darauf hätte, durch sittliche Ideen veredelt zu werden, so müßte die Erziehung doch um der Zukunft des Kindes willen gefordert werden. Was im zartesten Alter eingeprägt wird, faßt am tiefsten Wurzel und bestimmt am nachdrücklichsten die Richtung des Lebens. Je früher daher die Erziehung beginnt, um so sicherer ist der Erfolg. Dazu kommt noch ein anderer Grund. Wird die Er-

ziehung zum Guten versäumt, so bleibt nicht etwa ein bloßes Vakuum zurück, das später leicht ausgefüllt werden kann. Auch ohne Erziehung bilden sich feste Gewohnheiten, nur daß in diesem Falle gewöhnlich die starken niederen Triebe die Vorherrschaft gewinnen. Das Sittengesetz, das dann später an den Menschen herantritt, findet also das Terrain bereits vom Feinde besetzt. Daher mahnt Bischof Sailer: „Schon ehe das sittliche Gefühl mit dem Vernunftfunken erwacht, kann und soll man dem Unsittlichen, das sich anfangs nur als physisch offenbart, vorbauen. Das ist die Geheimlehre aller guten Erziehung. . . . Dadurch, daß Eltern, Verwandte, Freunde jeder Begierde des Kindes frönen, wird der Same des Bösen darin erwärmt und gepflegt. Das unbeschränkte Genießen und Tun wird im Kinde leicht Gewohnheit; diese Gewohnheit wird zur Natur, und diese Naturgewohnheit, die der Knabe schon in den frühesten Jahren angezogen hat, kann durch späteres Räsonnement so leicht nicht mehr aus dem Jüngling getilgt werden. Die Gewohnheit, zu genießen und zu handeln nach dem überwiegenden Anstoß der Begierde, geht, wenn das Gewissen erwacht, gar leicht in eine Gewohnheit über, wider das Gewissen zu handeln, und so kann der Junge ohne sonderliche Mühe ein Riese im Bösen werden, fast ehe er deutlich und genau zwischen gut und böse unterscheiden gelernt hat."[1])

Was vom Kinde gilt, darf nicht ohne weiteres auf den Erwachsenen übertragen werden. In ihm sind Denken und Wollen zur Reife gekommen, er besitzt darum in höherem Maße die Fähigkeit, sein Leben selbständig zu

[1]) Zitiert bei L. Habrich, Pädagogische Psychologie[4]. Kempten 1911. II, S. 231.

ordnen. Dennoch behält die Erziehung auch für ihn noch hohe Bedeutung. Sie wird ihm natürlich mehr Freiheit lassen können und müssen als dem Kinde, sie wird auch nicht für jeden gleich notwendig sein, aber selten wird sie ohne Nachteil ganz fortfallen. Der Grund ihrer dauernden Notwendigkeit liegt in der uns angeborenen sittlichen Schwäche.

Schon die Erkenntnis der sittlichen Pflicht hat ihre Schwierigkeiten, denn das Gewissen führt nicht so leicht und sicher wie ein Instinkt. Selbst wenn das allgemeine Gesetz genau bekannt ist, kann im einzelnen Falle unter komplizierten Verhältnissen die Entscheidung noch recht schwer sein. Darum ist es nicht nur für den gewöhnlichen Mann ein Bedürfnis, sich in Gewissensfragen bei geistig Höherstehenden Rat zu holen, auch für den Gebildeten kann es nützlich und notwendig sein, das Urteil anderer zu hören. Das um so mehr, als die Leidenschaft in eigener Sache nur zu gern den Blick trübt.

Schwieriger als die Erkenntnis ist das sittliche Leben selbst. Es kostet geistige Anspannung, Kampf und Entsagung, während der Weg zur Sünde lockend und verführerisch da liegt. Der Durchschnittsmensch mit seiner starken Sinnlichkeit und seiner geistigen Trägheit muß erst geweckt werden, um überhaupt seine Gedanken zu einem höhern Lebensziel zu erheben und es ernstlich ins Auge zu fassen, er muß immer wieder gemahnt, angefeuert, in gewissem Sinne genötigt werden, wenn er wirklich Hand ans Werk legen, er will immer wieder gestärkt und aufgerichtet werden, wenn er nicht den Mut verlieren soll. Daher sagt Carlyle mit Recht: „Die Menge ruft laut: Leite mich, erziehe mich! Ich bin nichts und elend und kann mich nicht selbst leiten. Sicherlich ist von allen

Menschenrechten dieses Recht des unwissenden Volkes, von den Weisern geleitet und mit Sanftmut oder Strenge von ihnen auf der rechten Bahn erhalten zu werden, das unbestreitbarste."[1]) Und selbst im Leben derjenigen, die edler veranlagt sind und ernstlich ihr Seelenheil suchen, fehlen die Stunden nicht, in denen ein freundlicher Zuspruch oder ein aufrüttelnder Mahnruf notwendig erscheint, wenn ein schwerer Fall verhütet werden soll. Der Mensch ist eben ein soziales Wesen, und es gibt niemand, der sich allein genügte. „Wehe dem Einsamen! Wenn er fällt, hat er keinen, der ihn aufrichtet." (Pred. 4, 10.)

Ein Beweis für das Bedürfnis ist auch die tatsächliche Praxis der Jahrtausende. Nicht nur, daß die private Fürsorge sich der Erziehung angenommen hat, es werden gewöhnlich auch bestimmte Personen mit dem besonderen Lebensberuf betraut, Lehrer und Erzieher des Volkes zu sein.

In erster Linie ist die religiöse Gemeinschaft berufen, die sittliche Zucht zu üben. Wenn irgendwo die Priester dieser Pflicht nicht genügten und sich auf die Kulthandlungen beschränkten, wenn die Religion durch unsittliche Göttermythen und ausschweifende Kultformen das sittliche Niveau sogar unheilvoll beeinflußte, so haben andere Faktoren die Aufgabe in die Hand genommen. In Griechenland und Rom sah man im Staate den Wächter der sittlichen Ordnung; von ihm erwartete man die Erziehung des Volkes. Als der Staat versagte, gewannen die Philosophenschulen an pädagogischer Bedeutung. Die strenge

[1]) Carlyle, Sozialpolitische Schriften. II, Göttingen 1896. S. 47.

Zucht in der Schule des Pythagoras ist bekannt. Später haben Stoiker und Cyniker in ähnlichem Sinne gewirkt. Es wurde Sitte, sie als Erzieher und Seelsorger in vornehmen Häusern anzustellen. „Von der unwürdigen Behandlung, die ein solcher Beichtvater oder Hauskaplan oft erfahren mußte, hat Lucian ein grelles Bild entworfen. Merkwürdig bleibt es immerhin, daß so viele vornehme Leute dieser Zeit das Bedürfnis nach geistiger Führung fühlten. Sogar in die Provinz nahm man seinen Beichtvater oft mit. Mehrere Beispiele zeigen uns, daß man, um sich auf den Tod vorzubereiten, seinen Philosophen rufen ließ und in den letzten Augenblicken sich mit ihm über die Natur der Seele und die Trennung von Geist und Körper unterhielt. Diese individuelle Seelenleitung war aber nicht beschränkt auf die Wirksamkeit der Philosophen, die zur Klientel vornehmer Häuser gehörten; manche schöne und freie Verhältnisse sind diesem Bedürfnis entsprossen; so blieb Marc Aurel seinen Lehrern herzlich dankbar, und Seneca beschäftigte sich eingehend mit dem Seelenheil derjenigen, die ihn um Rat und Hilfe angingen."[1]) Die Philosophen überwanden damals auch ihre alte aristokratische Exklusivität. Sie traten unter das Volk hinaus, und viele von ihnen durchwanderten als Reiseprediger die Provinzen des römischen Reiches. „Lange ehe die christlichen Prediger die neue Botschaft durch die Welt trugen, sind heidnische Prediger im derben Tribon, mit Stock und Ranzen ausgerüstet, barfuß und mittellos dieselben Wege gewandelt, der Menschheit eine neue Botschaft zu bringen. . . . Diese Prediger fühlen sich als

[1]) Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte[3]. Tübingen 1903. II, S. 503 f.

Träger einer höheren Mission und als göttliche Sendboten, die die Menschheit zu beobachten und zu beaufsichtigen haben, als Ärzte, die sich der kranken Menschheit annehmen müssen."[1])

3. Die Kirche als Erzieherin.

Es war deshalb nichts unerhört Neues, als das Christentum mit der Behauptung auftrat, die Menschheit bedürfe der sittlichen Führung, und durch seine kirchlichen Organe das Erziehungswerk entschieden in die Hand nahm. Das hatte seine Analogien und kam einer allgemeinen, tiefgefühlten Not entgegen.

Allerdings hat die Kirche die große Aufgabe mit ganz anderer Energie und einer viel höheren pädagogischen Weisheit in Angriff genommen als die vorhergehende Zeit. Sie hat die Organisation der Seelsorge konsequent und systematisch durchgeführt, so daß nun Regel wurde, was im Heidentum Ausnahme war. Bei der Ausübung der Seelsorge selbst hat sie den Gläubigen im Evangelium das reinste Vollkommenheitsideal, in Christus das erhabenste und ergreifendste Vorbild, im Ausblick auf die Ewigkeit das stärkste Motiv des sittlichen Lebens nachdrücklich vor Augen gestellt. Sie hat Milde mit Strenge gepaart, sie hat in Liebe und Güte für das Reich Gottes zu werben, zu erwärmen und zu begeistern gesucht, sie hat manche Schwäche zunächst mit Geduld ertragen und sich bemüht, die Ihrigen allmählich aufwärts zu führen, sie ist aber auch, wenn die Umstände es erforderten, mit energischen Strafen eingeschritten. Im Bußsakrament stand ihr dabei ein pädagogisches Hilfsmittel zur Seite, wie es vollkommener nicht gedacht werden kann.

[1]) P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. Tübingen 1907. S. 44.

Die Beichte gibt dem Priester den klarsten Einblick in den Seelenzustand der Gläubigen und damit die notwendigste Voraussetzung einer erfolgreichen Leitung. Der Pönitent aber wird durch die Erinnerung an die Notwendigkeit der Selbstanklage und an das Bußgericht vor manchem Fall bewahrt, und wenn er fällt, so wird er in gewissem Sinne genötigt, bald wieder in sich zu gehen, sich Rechenschaft über sich selbst zu geben und den Weg zur Umkehr zu suchen. Schon das Heidentum hat den Wert der Beichte erkannt, wir finden sie eingeführt in der Religion der Perser und in den buddhistischen Klöstern. Aber in der katholischen Kirche hat das Beichtinstitut die vollkommenste Ausbildung erfahren und die außerordentlichste Machtstellung errungen. Dabei hat die Kirche im Übergang von der öffentlichen zur geheimen Beichte, von der strengen zur mildern Bußdisziplin dem Geist und dem Bedürfnis der Zeiten Rechnung getragen.

An Erfolgen hat es dieser ebenso kraftvollen wie weisen Pädagogik der Kirche nicht gefehlt. Was sie geleistet hat, indem sie die rohen oder in Sinnenlust versunkenen Heidenvölker unter das Joch des Kreuzes beugte und zu christlicher Sitte erzog, wird auch von ihren Gegnern bewundernd anerkannt. Doch ihr segensreiches Wirken beschränkt sich nicht auf den Anfang ihrer Geschichte, es hat sich, wenn auch ein Auf und Nieder in der Entwicklung nicht zu verkennen ist, durch die Jahrhunderte fortgesetzt, und die Gegenwart, die an allen Grundpfeilern der Autorität rüttelt, sieht die Macht der Kirche ungebrochen, so daß sie heute noch als der bedeutendste Faktor in der Erziehung der Völker gelten muß.

Trotzdem hat nie ein Erzieher so viel Anfeindung erfahren wie die Kirche, zumal in heutiger Zeit. Nicht

nur die Methode und das Ziel ihrer erzieherischen Tätigkeit wird bekämpft, man protestiert auch dagegen, daß sie der modernen Menschheit gegenüber überhaupt noch die Autorität des Erziehers geltend macht. Besonders schwer wird es empfunden, daß die Kirche die Gläubigen niemals aus ihrer Vormundschaft entläßt und von ihnen allen, ohne Unterschied des Alters, des Standes und der Bildung, wie von Kindern bis ans Lebensende Gehorsam fordert. Eine solche Praxis, sagt Ed. v. Hartmann, mag für unreife und schwer zu zügelnde Völker nützlich sein, der moderne Kulturmensch dagegen ist auch in sittlicher Hinsicht mündig geworden, er bedarf des Vormundes nicht mehr, und es ist ein Verbrechen, ihn gewaltsam auf der Stufe der Unmündigkeit zurückzuhalten.[1]) Noch entschiedener verurteilt Gurlitt im Namen der Mannesreife und des Mannesstolzes die Unterordnung unter die Kirche, von der er glaubt, daß sie zugleich das Gewissen vergewaltige. „Der Mannhaftige", sagt er, „trägt seinen Richter in der eigenen Brust. Er braucht keinen Vormund, wie das Kind, dem man sagen muß, was es zu tun und zu lassen hat."[2]) Mit solcher Abneigung steht dieser auch sonst maßlose Kritiker der Kirche gegenüber, daß er sich nicht scheut, zu behaupten: „Glauben Sie mir, ich spreche im Ernst und mit vollstem Bewußtsein: lieber möchte ich tot als zu Ihrem Glauben verurteilt sein, der mich zurückwerfen würde in vorlutherische Unkultur und mir alles rauben, worauf sich mein Mannesstolz aufbaut."[3])

---

[1]) Ed. v. Hartmann, Das sittliche Bewußtsein.[2] S. 80. [2]) L. Gurlitt, Erziehung zur Mannhaftigkeit.[2] Berlin 1906. S. 121. [3]) A. a. O. S. 120.

Die Ablehnung der kirchlichen Autorität erfolgt demnach in der Überzeugung, daß man imstande sei, den rechten Weg selbst zu finden und ihn aus eigener Kraft zu gehen. Doch ersichtlich spricht ein anderes Motiv noch stärker mit. Das ist der moderne Freiheitsdrang. Die Freiheit gilt als das höchste Gut, sie wird höher gewertet als die innere Rechtschaffenheit des Handelns. Man würde also die Kirche als Führerin auch dann zurückweisen, wenn man wüßte, daß man ohne ihre Hilfe irre gehen muß. Diese Auffassung ist so verbreitet und festgewurzelt, daß selbst ein Theologe wie Hermann Oeser schreiben kann: „Unabhängigkeit ist ein tiefster Drang in mir. Lieber auf meinem morschen Steg als über des Nachbars steinerne Brücke. Lieber Sünde auf meinem Weg als Tugend auf seinem."[1]) Das erinnert an Goethes Wort: „Ein Kind, ein junger Mensch, die auf ihrem eigenen Wege irre gehen, sind mir lieber als manche, die auf fremdem Wege recht handeln." (Wilhelm Meisters Lehrjahre, 8. Buch, 3. Kap.)

Ist dieser Grundsatz richtig, bleibt es jedem überlassen, wie weit er in seinem sittlichen Streben kommt, dann allerdings ist eine Erziehung nicht notwendig. Aber man wird doch fragen dürfen, mit welchem Recht der Mensch eine absolute Selbstherrlichkeit proklamiert, er, der in seiner ganzen Geistesentwicklung auf Unterstützung von außen her angewiesen ist. Auf anderen Gebieten wird das gemeinsame Zusammenarbeiten als der einzige Weg zu großen Leistungen empfohlen. Warum soll das Gebiet des Sittlichen eine Ausnahme bilden? Es fordert gewiß

[1]) Christliche Welt. 1912. Sp. 280.

in besonderem Maße eigene Arbeit, aber wer es ernst meint, wird fremde Hilfe nicht verschmähen, wenn er sieht, daß er ohne sie das Ziel nicht erreichen kann.

Die Behauptung, der moderne Mensch *bedürfe* einer solchen Hilfe *nicht*, weil die geistige Reife unserer Zeit eine ganz andere sei als die der Vergangenheit, verdient kaum ernst genommen zu werden. Wenn das geistige Niveau im allgemeinen heute höher steht als früher, so darf dasselbe nicht ohne weiteres auch von den ethischen Verhältnissen gesagt werden. Hier ist viel deutlicher ein Niedergang als ein Aufstieg zu erkennen.

Das gilt schon vom *sittlichen Bewußtsein*. Das ganze Empfinden ist heute gewiß humaner geworden, man reagiert schärfer als früher gegen Roheit und Grausamkeit, gegen das Gemeine und Häßliche. Aber es ist damit keineswegs der Abscheu vor der Sünde gewachsen. Wenn sie nur das härene Gewand ablegt und in feineren Formen auftritt, weiß man sich schon mit ihr abzufinden. Ja gerade das humane Empfinden hat zu einer unerhörten Milde im Urteil über die Sünde geführt. Man wagt sie kaum mehr mit ihrem rechten Namen zu nennen, man deutet sie gern als verzeihliche Schwäche und findet selbst für das Perverse beredte Worte der Entschuldigung, indem man den Willen entlastet und die Schuld einseitig dem angeborenen Naturell oder den äußeren Verhältnissen aufbürdet.

Noch trauriger steht es mit der *Tatkraft des sittlichen Wollens*. Der Wille ist von Haus aus so träge zum Guten und so geneigt zum Bösen, daß er in sittlicher Hinsicht versagen muß, wenn er nicht in strenge Zucht genommen wird. Diese Zucht aber ist nur allzusehr versäumt, die Forderung der Aszese ist als über-

flüssig oder gar als kulturfeindlich abgetan, dafür ist das Raffinement des Genusses unerhört gesteigert und offen das Evangelium des Fleisches verkündet oder wenigstens die Unsittlichkeit beschönigt und entschuldigt worden. Das alles hat die Sitten so gelockert und die moralische Kraft in einem Maße geschwächt, daß alle tiefer Schauenden wegen der Zukunft in banger Sorge sind.

Wenn deshalb die moderne Menschheit glaubt, in ihrem sittlichen Leben des Mentors nicht zu bedürfen, so ist sie entweder in einer unbegreiflichen Selbsttäuschung befangen, oder sie hat das Verständnis für die strengen Forderungen des Sittengesetzes verloren und das ethische Ideal so niedrig gesteckt, daß es keine schweren Kämpfe und Opfer mehr fordert.

Es ist daher keine Vergewaltigung, sondern es entspricht gerade den Bedürfnissen der Zeit, wenn die Kirche immer noch ihre Autorität als Erzieherin geltend macht. Wohl kann sie Anlaß haben, in ihrer Erziehungsmethode auf die Eigenart des heutigen Menschen, speziell auf den modernen Freiheitsdrang Rücksicht zu nehmen. Es liegt viel Wahrheit in dem Worte: „Unsere Zeit braucht mehr als je eine Pädagogik der Autorität, die sich bis zum intimsten Widerstand der individuellen Seele herabläßt und den Gehorsam in der Sprache der Freiheit und des persönlichen Lebens zu verkünden weiß.“[1]) Die Forderung des Gehorsams selbst aber braucht die Kirche darum nicht zu erweichen, darf man doch sagen, daß eine stahlharte Autorität, wie sie die Kirche vorstellt, für die Gegenwart, die alles fließen und wanken sieht, geradezu ein Postulat ist.

Auch akatholischen Denkern hat die Not der Zeit diese Erkenntnis aufgedrängt. Mit welchem Nachdruck

[1]) F. W. Foerster, Autorität und Freiheit. S. 51 f.

Foerster neuerdings das Autoritätsprinzip verteidigt und auf die Weisheit der kirchlichen Pädagogik hingewiesen hat, ist bekannt. Hier sei noch das Wort eines Protestanten über den Wert des katholischen Beichtinstituts für die sittliche Selbsterkenntnis angeführt: „Das Mittelalter hat Beichtspiegel in Masse gehabt, für alle Stände, für Könige, Herren, Knechte, Handwerker, Gelehrte. Heute sind sie in einem einzigen allgemein menschlichen Typus zusammengearbeitet. Daß sie aber bei uns Evangelischen abgekommen sind, die wir genau dasselbe Anrecht auf sie hätten wie die Katholiken, ist nicht mehr gewesen als Nachlässigkeit und ein unglücklicher Zufall. Die Reformatoren haben sie nicht angetastet. Noch etwa in den Predigten des berühmten Herberger zur Zeit des Dreißigjährigen Krieges wird der alten Beichtpraxis als einer völlig üblichen Einrichtung erwähnt. Später hat man alles das durch die Privatbeichte ersetzt. Die ist auch geschwunden. Und auf die heutige Beichtrede mit einem allgemeinen ‚Ja' darauf wird man billig keine große Hoffnung für die Zukunft setzen. Daß uns die ganze Literatur des Beichtspiegels verloren gegangen ist, ist ein Schaden. Wenn die Sünde nur erst einmal formuliert, nur erst einmal richtig und sachlich in Worte gefaßt ist, wenn Ehebruch Ehebruch und nicht Eheirrung genannt wird, dann ist sie schon halb überwunden. Und das haben in Hunderten von Fragen in klassisch einfacher und treffender Form die Beichtspiegel getan. . . . Wie will unsere Hochkultur mit ihren matten Surrogaten Goethe und Kant einen Kampf gegen die Sünde erfolgreich führen?! Es wird so werden, daß sie einfach in Sünden ersäuft. Immer mehr Sünde und immer weniger Sündenerkenntnis. Und wenn wieder Stille

über den Wassern eingetreten ist, wird das Wort darüber schweben bleiben: Die Sünde ist der Leute Verderben."[1])

Im übrigen läßt die kirchliche Leitung der *selbständigen Entscheidung* und der *eigenen sittlichen Arbeit* reichen Spielraum. Es ist nicht so, daß der Katholik auf Schritt und Tritt bevormundet wird. Selbst wenn die Kirche dieses Ziel anstrebte, würde sie ein solches Vorhaben gar nicht durchführen können. Ihre allgemeinen Gesetze können nicht alle Einzelheiten des Lebens regeln, und auch der Seelsorger kann seinen Schutzbefohlenen nicht immer zur Seite stehen. So bleibt im einzelnen Falle sehr vieles dem Urteil und der Initiative der Gläubigen überlassen. Die Kirche will aber auch gar nicht überall eingreifen. Sie steht der geistigen Reife der Ihrigen nicht mißgünstig gegenüber, sie will sie nicht hindern, sondern fördern, denn sie verschließt sich der Überzeugung nicht, daß darin das Ziel der Erziehung und zugleich ein dringendes Postulat des sittlichen Lebens liegt. Ihre Gesinnung als Erzieherin ist die, die der Völkerapostel im ersten Korintherbrief bekundet. Paulus erwähnt, daß die Korinther glauben, bereits sittlich gefestigt zu sein und seiner Leitung nicht mehr zu bedürfen. Er weiß, daß sie von diesem Ziel noch weit entfernt sind, aber er wünscht von Herzen, daß sie es erreicht hätten, weil das eine Krönung seines eigenen Lebenswerkes wäre: „Schon seid ihr gesättigt, schon seid ihr reich geworden, schon herrschet ihr ohne uns. Und daß ihr doch herrschtet, damit auch wir mit euch herrschten!" (1. Kor. 4, 8.)

Nun ist es allerdings wahr, daß die Kirche die Gläubigen niemals zur vollen Freiheit entläßt, daß sie

[1]) A. l'Houet, Zur Psychologie der Kultur. S. 202 f.

von allen, auch von den reifsten, Gehorsam gegen ihre allgemeinen Gesetze verlangt und ihnen bestimmte Übungen zur Pflicht macht. Das geschieht aber mit gutem Recht. Es ist für jeden heilsam, gerade den Weg zu gehen, den die Kirche weist; er ist tausendfach bewährt, und niemand wird einen bessern finden. Ein gewisser Zwang ferner ist auch für den sittlich gefestigten Charakter, wenn nicht notwendig, so doch immerhin nützlich. Vor allem aber liegt es im Interesse der allgemeinen Disziplin, nicht einzelne Privilegierte außerhalb des Gesetzes zu stellen. „Wenn es wahr wäre, daß die Gebildeten für ihre Person des äußeren Halts kirchlicher Satzungen entbehren könnten, sie müßten doch, wenn sie das Gebot der Liebe verständen, mit dem Apostel sagen: ‚Wir, die Stärkeren, sollen die Einfalt der Schwächeren ertragen und nicht uns selbst gefallen' (Röm. 15, 1) . . . Es liegt ja eine gewisse Wahrheit in dem Satze: La médiocrité fonda l'autorité, die Unreifen und Ungebildeten haben eine autoritative Schulung und Erziehung am meisten notwendig; aber um der Allgemeinheit willen sind auch die ‚Einzigen', die starken Persönlichkeiten der Autorität unterworfen. Wenn aristokratische Vergünstigungen überall den Eindruck einer Gesetzgebung abschwächen, so würden sie am verderblichsten wirken auf einem Gebiete, wo jeder in der Lage ist, sich das Adelsdiplom der Reife und Kraft auszustellen. Die geschichtliche Erfahrung lehrt, daß die Auflösung der kirchlichen Disziplin zwar der ‚jüdischen Gesetzlichkeit' gründlich ein Ende macht, aber auch den christlichen Charakter der Gesellschaft aufhebt, die Menschheit auf den Standpunkt heidnischer Gesetzlosigkeit zurückwirft."[1])

[1]) Mausbach, Die katholische Moral. S. 335 f.

Der sittliche Wert der Aszese

Die Erziehung ist Führerin auf dem Wege zum sittlichen Ideal, aber sie trägt den Menschen nicht, er muß den Weg zur Höhe selbst gehen. Es ist ein weiter Weg. Die Ausprägung der sittlichen Idee in der Seele ist nicht das Werk eines Tages, sie verlangt unermüdliche Kleinarbeit in unausgesetzter Übung und Schulung, sie verlangt mit einem Wort Aszese. „Könnte der Mensch die geistige Tüchtigkeit durch einen Entschluß gewinnen und Selbstsucht, Mammon und Sorge auf einmal in sich vernichten, dann wäre die Aszese entbehrlich. Aszese heißt Übung und ist Übung zur sittlichen Tüchtigkeit. Übung ist zielbewußter und planmäßiger Fortschritt im kleinen, weil wir das Große eben nicht anders erreichen können. Wir gelangen zu ferneren Zielen nur mittelst vieler Schritte."[1])

1. Wesen und Sinn der Aszese.

Das Wort Aszese bedeutet soviel wie Übung oder Vorbereitung für eine Tätigkeit. Der Grieche versteht darunter besonders die gymnastischen Übungen und die dazu gehörige Lebensweise der Athleten, die den Körper disziplinieren, um ihn für den Kampf zu schulen. Für die Antike ist also die Aszese, was der Training für den modernen Sportsmenschen ist. Es wird aber schon in der

[1]) Schell, Christus. Mainz 1903. S. 64.

alten Zeit das Wort auch auf das ethische Gebiet übertragen, und dann bezeichnet Aszese die Übung zur Tugend. Entschiedener setzt sich dieser Sprachgebrauch im Christentum durch, wo bereits Paulus das Ringen des Christen nach dem himmlischen Endziel mit einem Wettkampf vergleicht. (1. Kor. 9, 24 ff.) Der Begriff Aszese erhält hier mit der Zeit einen so umfassenden Sinn, daß das gesamte Streben nach sittlicher Vollkommenheit und die Anwendung der dazu geeigneten Mittel darunter fällt. Dementsprechend nennt man die ganze Wissenschaft vom geistlichen Leben Aszetik.[1])

Die Aszese als Postulat des sittlichen Lebens umfaßt eine große Anzahl negativer und positiver Übungen.

Das negative Moment ist die Abtötung. Ein gewisses Maß von Entsagung ist mit dem Vollkommenheitsstreben notwendig verbunden; es gehört zum Wesen des sittlichen Ideals. Wenn die niederen Triebe stürmisch über das rechte Maß hinausdrängen und zu Handlungen fortreißen wollen, die den Gesetzen des Geistes widerstreiten, dann ist es unbedingte Pflicht, ihnen zu widerstehen und auf den lockenden Genuß zu verzichten. Die Aszese geht aber über dieses Mindestmaß der Abtötung hinaus und verzichtet auch auf erlaubte Genüsse. Gelegenheit dazu findet sich täglich und stündlich. Beispiele solcher Selbstüberwindung sind: „Die Augen nicht nutzlos umherschweifen lassen und nicht alles ansehen, besonders die Blicke von allem abwenden, was Anreize für das sinnliche Triebleben bieten kann! Bekämpfung der Neugierde im Sehen und Hören! Ausgezeichnet ist als Willensübung die Beherrschung der Zunge, indem wir uns im

[1]) Vgl. Mutz, Christliche Aszetik.[2] Paderborn 1909.

rechten Schweigen üben. . . . Beherrsche den Nahrungstrieb, vermeide den Sinnenkitzel, bekämpfe die Weichlichkeit — das sind drei Ratschläge, die jeder beachten muß, der zur inneren Macht gelangen will. Auch mit seinen Launen und Stimmungen lasse man sich nicht gehen; man hüte sich vor Rechthaberei, zügle seine Gebärden und Bewegungen, zeige auch in Gang und Bewegungen Ruhe, Bestimmtheit und Gemessenheit."[1])

Dieses negative Moment der Entsagung ist es, an das wir zunächst bei dem Wort Aszese denken, und wir werden Formen der Aszese kennen lernen, die dabei stehen bleiben. Das hat Veranlassung zu der Behauptung gegeben, das aszetische Ideal sei überhaupt etwas bloß Negatives. So heißt es z. B. in einer Lebensphilosophie aus jüngster Zeit: „Die unausgesetzte Offensivstellung, die fortwährende Negation bezeichnet den Aszeten. Man wartet auf die zehn Gebote seiner Moral; was man aber zu hören bekommt, ist eine endlose Kette von Verboten. Die Schlüssel zum Himmelreich hält er nicht in Händen. Aber die Pforten zum Erdenparadiese hat er so fest verriegelt, daß keiner eintreten kann."[2])

Die rechte Aszese wird von einem solchen Vorwurf nicht getroffen. Sie bleibt bei der Negation nicht stehen, sondern verbindet mit den negativen auch *positive Übungen*. Das sind in erster Linie direkt sittlich-religiöse Übungen wie z. B. das Gebet. Es können aber auch Akte, die an sich sittlich indifferent sind, in der Aszese eine Stelle finden, insofern sie dazu beitragen, den Willen zu kräftigen und Leib und Seele ihm gefügig zu machen.

---

[1]) M. Faßbender, Wollen eine königliche Kunst. Berlin 1911. S. 171 f. [2]) O. Ewald, Gründe und Abgründe. II, S. 124.

Das gilt z. B. vom Sport, der als Willensgymnastik ethisch bedeutsam werden kann.[1])

Der Zweck der Aszese liegt zunächst in der *Schulung des Willens*. Es ist ein Irrtum, zu glauben, der Wille sei von vornherein jeder Leistung gewachsen; auch diese Kraft der Seele muß wie jede andere systematisch geschult werden, wenn sie ihr Höchstes leisten soll. Eine solche Schulung ist die Aszese. Sie erhöht die Tatkraft und Schlagfertigkeit des Willens, sie führt ihn allmählich von kleineren zu größeren Erfolgen und lehrt ihn, sich inneren und äußeren Schwierigkeiten gegenüber siegreich durchzusetzen. Die positiven aszetischen Übungen stählen die sog. *Tatenenergie*, die negativen entwickeln die *Hemmungsenergie*, die notwendig ist, um dem Ansturm der Leidenschaften zu widerstehen.

Doch die Aszese verfolgt noch ein höheres Ziel und hat einen noch innigeren Zusammenhang mit dem sittlich-religiösen Leben, sie will die Seele unmittelbar *zur Welt der ewigen Güter erheben*.

Die Abtötung als negative Aszese macht die Seele *frei* für diese Bewegung nach oben. Sie ist für diesen Zweck unentbehrlich. Erhält die Sinnlichkeit freien Spielraum, so erlangt sie bald das Übergewicht, schlägt den Geist in Fesseln und läßt ihn nicht zu seinem wahrem Ziele emporsteigen. Sie muß darum gezügelt und zurückgedrängt werden, wenn der Geist sich ungehindert entfalten soll, und je stärker die Losschälung vom Vergänglichen ist, um so kräftiger kann sich die Seele zum Ewigen erheben. Die Geburt des Höheren im Menschen ist in

[1]) Eine Anweisung für derartige Willensübungen gibt E. L. *Fischer*, Systematische Anleitung zur Willens- und Charakterbildung. Berlin 1910.

gewissem Sinne an den Tod des Niederen geknüpft, in dem Goethischen „Stirb und werde!“ liegt das Geheimnis des sittlichen Lebens.

Die *Aufwärtsbewegung* selbst bringen die positiven Übungen der Aszese. Diese sind nämlich, wenigstens soweit sie sittlich-religiösen Inhalt haben, nicht nur eine Vorschule des Guten, sondern bereits wirkliche Tugendübungen. Sie sind eine Vorbereitung für die großen Entscheidungskämpfe, zu denen es gelegentlich kommen kann, aber sie erheben auch unmittelbar in die Welt des Ewigen und lassen uns darin heimisch werden. Und da die Gelegenheit zu heroischen Taten selten ist, so sind gerade die kleinen täglichen Übungen der Tugend und Frömmigkeit das ordentliche Mittel, das Vollkommenheitsideal in der Seele zu verwirklichen.

Die Aszese, besonders in der Form der Abtötung, hat so wenig Anziehendes, daß es, zumal in unserer verweichlichten und genußfreudigen Zeit, überflüssig erscheinen könnte, hier auf Maß und Besonnenheit zu dringen. Trotzdem sind *Übertreibungen* keine Seltenheit, und diese haben viel dazu beigetragen, auch die rechte Aszese zu diskretieren. So ist es immerhin nützlich, wenigstens hinsichtlich der negativen Aszese vor einigen Fehlern zu warnen. Dadurch wird auch das Wesen der Aszese und ihre Stellung im sittlichen Leben noch genauer bestimmt werden.

Man darf zunächst die Bedeutung der Aszese nicht überschätzen. Die Abtötung darf nicht als *Selbstzweck*, nicht als Endziel des sittlichen Strebens und als eigentlicher Gradmesser der Vollkommenheit gelten. Sie ist *Mittel* zum Zweck, sie soll den Menschen innerlich frei machen und ihm die Zuwendung zu den Gütern des

Geistes ermöglichen. Sie hat darum nur Wert, insofern sie dieses positive Ziel fördert.

Ferner soll die Abtötung der Sinnlichkeit das rechte Maß nicht überschreiten. Man darf das Sinnliche nicht als etwas in sich Unreines und Sündhaftes betrachten und darum nicht auf seine vollständige Zerstörung hinarbeiten. Die sinnliche Natur ist als Geschöpf Gottes in sich gut, und der Mensch bedarf ihrer zur Erfüllung seiner Lebensaufgaben, nur ihr Überschäumen bedeutet eine sittliche Gefahr. So muß sie denn allerdings in Schranken gehalten und in strenge Disziplin genommen, aber der Körper darf nicht so weit geschwächt werden, daß er aufhört, ein nützliches Werkzeug des Geistes zu sein.

Schließlich wäre es ein verhängnisvoller Irrtum, zu glauben, die vollkommene Selbstverleugnung müsse bis zur Verneinung des ganzen Seelenlebens fortschreiten und zum Absterben des ganzen inneren Menschen führen. Die Aszese soll nur das Niedere in der Seele zurückdrängen, dem Höheren jedoch erst recht freie Bahn schaffen.

Innerhalb dieser Grenzen ist die Aszese sittlich einwandfrei und, wie gezeigt worden ist, hochbedeutsam. Für ihre Bedeutung legt auch die Stellung Zeugnis ab, die sie seit alter Zeit im Menschheitsleben einnimmt. Die Aszese ist nämlich keineswegs, wie es nach manchen Darstellungen scheinen könnte, eine Eigentümlichkeit des katholischen Christentums, sie findet sich, wenn auch in verschiedener Form, bei allen Völkern wieder. „Die Aszese ist etwas Gemeinmenschliches, sie durchdringt als ein bald schwächer, bald stärker auftretendes Ingrediens alle Religionen und religiösen Kulturen. . . . Die Aszese gehört zu den vielfach variierenden, aber doch niemals völlig verschwindenden Geschichtsfaktoren, sie zählt in gewissem

Sinne zu den beständigen Größen der Menschheitsgeschichte."[1])

2. Die Aszese im Heidentum.

Selbst die Naturvölker, die so sehr am Sinnlichen hängen, kennen die Aszese in der Gestalt positiver sittlich-religiöser Übungen wie auch in der Form der Abtötung. „Die Aszese, Enthaltung vom Beischlaf, von gewissen Speisen, von Kulturbedürfnissen, ist fast bei allen Völkern bekannt. Die Grade hingegen sind sehr verschieden und wechseln oft innerhalb ein und derselben Religion. So sind die Vorschriften laxer, wenn sie sich auf Laien, strenger, wenn sie sich auf Priester oder Gottgeweihte beziehen, laxer zu gewöhnlichen Zeiten, strenger beim Besuch des Heiligtums, bei Pubertätsriten, bei Feiern, namentlich bei öffentlichen Klagefesten oder Bestattungen."[2]) Maßgebend für diese weitverbreiteten Übungen der Entsagung ist die Hoffnung, dadurch die Gottheit zu versöhnen und ihre Huld zu gewinnen, nicht weniger aber auch der Gedanke, daß die Seele sich vom Sinnlichen losschälen muß, wenn sie sich frei zum Göttlichen erheben und stärkere Einwirkungen von dort empfangen soll.

Ihre schärfste und systematischste Ausprägung hat die Aszese, besonders nach der negativen Seite hin, in Indien erfahren. Hier machen sich allerdings auch Einseitigkeit und Übertreibung in verhängnisvollster Weise geltend.

Nach brahmanischer Auffassung besteht das Endziel des Menschen darin, in das Absolute (Brahm),

[1]) O. Zöckler, Aszese und Mönchtum.[2] Frankfurt 1897. S. 3 u. 4. [2]) Schiele, Die Religion in Geschichte und Gegenwart. I, Tübingen 1909. Sp. 726.

von dem er ausgegangen ist, wieder zurückzukehren und ganz in ihm aufzugehen. Diese Vereinigung wird herbeigeführt durch mystisches Versenken des Geistes in Gott; Voraussetzung dafür aber ist die vollständige Befreiung vom Sinnlichen. Darum entsagt der brahmanische Heilige allen Genüssen des Weltlebens, geht in die Einsamkeit und sucht hier durch strenge Kasteiungen die fleischliche Natur zu ertöten. In seinem Eifer überschreitet er dabei, wenigstens in späterer Zeit, alles rechte Maß, und so bietet er das typische Beispiel der Aszese, wie sie nicht sein soll. Er sieht in der Sinnlichkeit nur ein feindliches Prinzip, er will sie daher nicht durch Abtötung zum Gehorsam erziehen, er will sie nach Möglichkeit schwächen oder gar vernichten, ohne darauf zu achten, daß er dadurch überhaupt jede kraftvolle Lebensbetätigung in sich unterbindet. Es wird von geradezu entsetzlichen Arten der Selbstpeinigung berichtet. „Es gehören dahin mancherlei Weisen der Selbstverbrennung, besonders das barfüßige Gehen auf glühenden Kohlen, das Sichaufhängen über einem angezündeten Feuer, das Sichumgeben mit vier in nächster Nähe brennenden Feuern bei gleichzeitiger Einwirkung der vollen Mittagsglut der Sonne aufs bare Haupt. Ferner mancherlei Weisen qualvoller Körperstellung oder unnatürlicher Selbstbelastung, wie das Tragen schwerer eiserner Roste am Hals, das Sicheinschließen in enge Gitterkäfige, das Emporhalten der Arme bis zur völligen Lähmung, das Durchwachsenlassen der Fingernägel durch die Hand u. dgl., gelegentlich auch das Sichumwinden mit Schlangen oder das Sichvergraben in Ameisenhügel. . . . Endlich die verschiedenen Weisen blutiger Selbstverwundung oder Zerfleischung wie das Gehen auf mit Eisenspitzen

versehenen Schuhen, um bei jedem Schritt Blutspuren zu hinterlassen, das Durchstechen von Lippen oder Zunge mit Messern, das Sichschwenkenlassen an in den Rücken eingebohrten Haken u. dgl."[1])

Buddha hat die Aszese in der Form grausamer Selbstpeinigung und Selbstverstümmelung abgelehnt, erst später hat die Rivalität gegen den Brahmanismus diese Gewohnheiten auch in den Buddhismus eingeführt. Aber im Gebot der Entsagung und Selbstverneinung geht Buddha trotzdem sehr weit. Da er jedes Leben als eine Qual betrachtet und darum in dessen vollständiger Aufhebung die wahre Erlösung sieht, so predigt er die radikale Verneinung des Willens zum Leben. Die letzte Konsequenz des Buddhismus wäre danach der Quietismus, die Einstellung jeder Selbstbetätigung, die Unterdrückung des ganzen, des höheren wie des niederen Seelenlebens. Als weitere Folge müßte sich der freiwillige Hungertod damit verbinden, wie er denn tatsächlich in manchen Fällen gewählt worden ist. Diese radikale Negation der buddhistischen Aszese läßt eine positive Ergänzung nicht mehr zu. Im Brahmanismus dient die Abtötung immerhin noch einem positiven Endziel, der Erhebung des Geistes zum Absoluten. Der Buddhismus dagegen bestimmt das Lebensziel und dementsprechend den Lebensweg ganz negativ. In der Praxis allerdings bricht sich das Positive doch wieder Bahn, denn wer das Leben nicht fortwirft, kann auch das positive Handeln nicht entbehren. Der eigentliche Gradmesser der Vollkommenheit und das einzige Mittel der Erlösung bleibt indessen die Entsagung, so daß nach buddhistischer

[1]) Zöckler, a. a. O. S. 59.

Auffassung nur das weltflüchtige Mönchsleben zum Nirvana führt.

Selbst dem lebensfreudigen Griechenvolke ist die Aszese nicht fremd geblieben, und in den griechischen Philosophenschulen ist sie sogar zu einem hoch bedeutsamen Faktor geworden. Der Pythagoräische Bund fordert von seinen Mitgliedern ein fast klösterliches Leben. Sokrates predigt die Bedürfnislosigkeit und weist darauf hin, wie sehr sie den Menschen erhebt: „Nichts bedürfen ist göttlich, und wer am wenigsten bedarf, kommt der Gottheit am nächsten." Nach Plato soll das Leben ein ständiges Absterben des sinnlichen Menschen sein, und die Lebensweisheit der Stoa gipfelt in dem Rate: sustine et abstine! Die orientalischen Mysterienreligionen haben dann in Rom und Griechenland mit noch größerem Erfolge für die Verbreitung solcher Ideen gewirkt. Dasselbe gilt vom Neuplatonismus, der ähnlich wie die indische Philosophie durch Ertötung der Sinnlichkeit eine ekstatische Vereinigung mit der Gottheit erreichen möchte.

3. Die Aszese im Christentum.

Die christliche Religion enthält die Entsagung von vornherein als Wesensmoment in sich. Nur mit einem Schein von Recht kann man behaupten, der aszetische Zug sei erst später unter dem Einfluß orientalischer Ideen in sie eingedrungen, denn Christus selbst sei keineswegs ein finsterer, weltflüchtiger Aszet gewesen, habe vielmehr die Teilnahme an den Freuden des Lebens nicht verschmäht. Der Heiland hat allerdings die Welt nicht geflohen, sondern in ihr gelebt und gewirkt, er hat keine auffallenden Bußwerke getan, er hat das Sinnliche nicht für unrein und befleckend erklärt, sondern auch in der sinnlichen

Schönheit der Schöpfung gern die Größe des Schöpfers bewundert. Er steht also der Natur gewiß nicht so feindlich gegenüber wie der Buddhismus und Manichäismus. Aber es ist doch unmöglich zu verkennen, wie stark seine Predigt die Gefahren betont, die dem Geiste von der sinnlichen Leidenschaft her drohen, und mit welchem Nachdruck er von jedem ein entsprechendes Maß von Abtötung und Selbstverleugnung fordert. Ebensowenig kann der Mangel der äußeren Erscheinung eines Büßers die Tatsache verdecken, daß das Leben Jesu durch und durch Opfer und Entsagung gewesen ist.

Die Christenheit ist der Lehre und dem Beispiel ihres Meisters gefolgt, und die Aszese nimmt sofort im Leben der Gemeinde eine bedeutsame Stelle ein. Positive sittlich-religiöse Übungen werden in privater Form oder in öffentlichen Versammlungen eifrig gepflegt, und Hand in Hand damit geht die Eingezogenheit, der Verzicht auf weltliche Vergnügungen und die Abtötung in Speise und Trank. Das alles hat der erste Eifer spontan geleistet. Er hat auch in Anlehnung an das Evangelium im Einsiedler- und später im gemeinsamen Klosterleben eine Organisation zur systematischen Verwirklichung eines heroischen Ideals der Aszese geschaffen. Dieser strenge Lebenstypus hat sich, wenigstens im katholischen Christentum, durch alle Jahrhunderte behauptet und wird heute wie vor tausend Jahren von ernst gestimmten Seelen gern gewählt. Das lebendige Beispiel, das damit gegeben wird, hat viel dazu beigetragen, die Hochschätzung der Aszese im katholischen Volke zu erhalten. Nicht weniger bemüht sich die Kirche selbst um die Pflege des alten Ideals, indem sie die Gläubigen immer wieder auf die Notwendigkeit der Aszese hinweist

und durch ihre Gebote ein Mindestmaß aszetischer Übungen jedem zur Pflicht macht.

Bei aller Vorliebe für das aszetische Ideal hat die Kirche indessen jeder *Überspannung* desselben konsequent und erfolgreich gewehrt. Die katholische Aszese ist eben aus einem ganz anderen Geiste geboren als die brahmanische oder buddhistische.

So hat die Kirche den Versuch, die altorientalische Auffassung, nach der die Materie das Nichtseinsollende und Böse ist, auf den Boden des Christentums zu verpflanzen, sofort mit aller Schärfe zurückgewiesen. Sie hält daran fest, daß die *sinnliche Natur* als Geschöpf Gottes an sich etwas Gutes ist, daß sie zum Wesen des Menschen gehört und darum für die Erfüllung seiner Lebensaufgabe bedeutsam, ja unentbehrlich ist. Wo diese Überzeugung herrscht, da wird die Aszese nicht wie die der indischen Büßer zur sinnlosen Wut gegen den Körper werden, sie wird nicht die Natur zu zerstören, sondern sie in Botmäßigkeit zu erhalten und zum gehorsamen Werkzeug des Geistes zu machen suchen. Es gibt allerdings christliche Heilige, die in ihrem aszetischen Eifer zu weit gegangen sind und ihren Körper durch strenge Abtötung übermäßig geschwächt haben, aber sie gelten in diesem Übermaß nicht als Vorbild, und manche von ihnen, wie der hl. Bernhard, haben ihr Verhalten selbst als unbesonnen erkannt und bereut, wenn die geschädigte Lebenskraft später in positiver Arbeit versagte.

Fordert die Kirche schon ein Maßhalten in der Abtötung der sinnlichen Natur, so verurteilt sie vollständig die verhängnisvolle Anschauung, die negative Aszese müsse auch auf das höhere *Geistesleben* hinübergreifen. Es besteht nicht nur für den buddhistischen Pessi-

mismus, sondern auch für die mystische Frömmigkeit die Gefahr, in der Aszese bis zu einer solchen Selbsttötung fortzuschreiten. Man will sich ganz mit göttlichem Leben durchdringen und glaubt das am vollkommensten zu erreichen, wenn man jede Eigentätigkeit unterdrückt und der Gnade dadurch die Möglichkeit gibt, allein in der Seele zu wirken. Man will eins mit Gott werden und glaubt zu diesem Zwecke die eigene Sonderexistenz aufheben und das individuelle Ich in das Absolute auflösen zu müssen. Dieser Quietismus der indischen Schulen und der Neuplatoniker findet sich bei manchen christlichen Mystikern wieder. Die Kirche hat seine grundlegenden Thesen verworfen, u. a. die Sätze: „Die natürliche Selbstbetätigung ist eine Feindin der Gnade; sie hindert die Wirksamkeit Gottes und die wahre Vollkommenheit, denn Gott will in uns ohne uns wirken." „Indem die Seele alle Eigentätigkeit einstellt, vernichtet sie sich selbst und kehrt zu ihrem Prinzip und Ursprung, der göttlichen Wesenheit, zurück. Sie wird in diese verwandelt und dadurch selbst vergottet." (Propositio Michaelis de Molinos 4. et 5.) Die Aszese soll nach kirchlicher Auffassung nicht das Höchste im Menschen antasten, sie soll das persönliche Geistesleben nicht zerstören, sondern steigern. Gewiß soll die Seele an Gott hingegeben sein. Aber Gott erdrückt durch seine Nähe und sein Wirken das Geschöpf nicht. Gnade und menschliche Eigentätigkeit sind nicht Gegensätze, jene gewinnt nicht in dem Maße Raum, in dem diese zurücktritt, sondern sie wirkt mit ihr organisch zusammen und dient gerade dazu, das Eigenleben der Seele zur höchsten Aktivität zu erheben.

Aus dem Gesagten folgt schon, daß die Abtötung im Katholizismus auch keineswegs als Selbstzweck gilt.

Die Aszese soll hier den Geist frei und stark machen, daß er sich kraftvoll trotz der sinnlichen Triebe seinen wahren Gütern zuwende. Darum sieht der Katholik auch nicht, wie ihm so oft vorgeworfen wird, in der äußeren Entsagung den eigentlichen Maßstab der Vollkommenheit, so daß das höchste Ideal nur im weltflüchtigen Ordensleben verwirklicht werden könnte. Als Grademesser der sittlichen Größe gilt die Freiheit und Innigkeit, mit der die Seele dem Höchsten anhängt, die Aszese hat nur Bedeutung, insofern sie dieses positive Ziel fördert. Das Ordensleben erscheint darum wohl als besonders geeigneter Weg zur Vollkommenheit, aber nicht als sichere Bürgschaft des Seelenheils, und anderseits wird zugegeben, daß auch in der Welt, wenn nur die innere Freiheit ihr gegenüber gewahrt wird, die höchste sittliche Güte erreichbar ist.

Der Protestantismus hat mit der katholischen Hochschätzung der Aszese gründlich gebrochen und sieht in ihr vielfach nichts als eine grobe Verirrung. Unkenntnis ihres Wesens hat mit dazu beigetragen, aber der eigentliche Grund liegt in der veränderten sittlich-religiösen Grundanschauung. Der Katholik übt die Aszese, weil er sie für ein gutes Werk hält und dieses auf Grund der Verheißungen des Evangeliums als verdienstlich betrachtet. Der Protestantismus verkennt, daß nach dem katholischen Dogma alle guten Werke ihren Heilswert aus dem Erlöserverdienst Christi schöpfen, er glaubt dieses geschmälert, sobald der Mensch seinem eigenen Tun verdienstlichen Charakter zuschreibt. So sind protestantische Theologen dazu gekommen, in den guten Werken und besonders in den über das Pflichtgebot hinausgehenden aszetischen Übungen eine Gefahr zu sehen, weil sie den Wahn nähren

könnten, der Mensch wirke sein Heil ohne Christus. Der Katholik hält die Aszese ferner für notwendig, weil er überzeugt ist, daß die Tugend nur durch Kampf und Übung errungen werden könne. Dieser Gesichtspunkt fällt im Protestantismus fort, weil hier, wenigstens nach der alten Dogmatik, die Gnade allein als Ursache des Guten gilt und eine Mitwirkung des Menschen nicht gefordert wird. Der Katholik schätzt schließlich die Entsagung, weil er glaubt, um so leichter den Weg zu Gott zu finden, je mehr er sich von der Welt zurückzieht. Im Protestantismus dagegen setzt sich die Auffassung durch, daß der Mensch nur durch rechten Weltgebrauch, nicht durch Weltverneinung, nur durch Heiligung des Weltlebens, nicht durch Flucht aus ihm Gott wahrhaft dienen könne.

Die protestantische Geringschätzung der Aszese hat sich im modernen Geistesleben erhalten und befestigt. Nur die Begründung ist vielfach eine andere geworden, sie wird in der Regel nicht von Gott, sondern vom Menschen aus gegeben. Als systematische Willensübung glaubt man die Aszese entbehren zu können, weil man eine angeborene Willensschwäche nicht anerkennt. Als Überwinderin von Welt und Sinnlichkeit aber weist man die Aszese zurück, weil das moderne Ideal in der entschiedenen Weltbejahung liegt und die Abtötung als Frevel an der Lebensentfaltung und Lebensfreude gilt. Viele schrecken vor Aszese auch darum zurück, weil sie in ihrem Hintergrund die verhaßte kirchliche Zucht zu erblicken glauben. Das alles wirkt zusammen, die Aszese als Verneinung des modernen Lebensideals, als Grab moderner Daseins- und Diesseitsfreudigkeit erscheinen zu lassen. Nietzsche nennt den Sieg des aszetischen Ideals geradezu das eigentliche Verhängnis in der Ge-

sundheitsgeschichte des europäischen Menschen — neben Alkoholvergiftung und Syphilis.

Die letzten Jahre haben allerdings einen gewissen Umschwung in der ganzen Auffassungsweise angebahnt. Die sittliche Not der Zeit hat ganz von selbst dazu geführt, wieder nach jenem Erziehungsmittel zu suchen, das man leichtfertig preisgegeben hat.

Am leichtesten findet dabei die Aszese als Willensübung Verständnis. Der Wille ist heute durch den Mangel an Zucht und Selbstverleugnung so schwach geworden, daß ernste Geister mit banger Sorge die Entwicklung der Dinge verfolgen und nach einem Heilmittel ausschauen. Von den verschiedensten Seiten wird laut die Notwendigkeit systematischer Willensbildung betont, und was man zu diesem Zwecke empfiehlt, ist, mag auch vielfach das Wort ängstlich vermieden werden, nichts anderes als Aszese.[1]) Foerster, der in dieser Richtung am erfolgreichsten wirkt, weist ausdrücklich auf die katholische Praxis als Vorbild hin, indem er gleichzeitig hervorhebt, wie sehr sie mit der uralten Lebenserfahrung der ganzen Menschheit übereinstimmt.

Auch als Mittel, die rechte Stellung der Welt gegenüber zu erringen, wird die Aszese vielfach wieder besser gewürdigt. Selbst wenn gegenüber der Weltflucht das Leben in der Welt als das höchste Ideal festgehalten wird, sieht sich die ernste Ethik doch genötigt, anzuerkennen, daß es sich dabei nicht um ein einfaches Hingegebensein an die Welt, sondern nur um einen vernünftig geregelten Gebrauch der Welt und um die Herrschaft über sie handeln kann. Ein solches dem

[1]) Vgl. z. B. J. Payot, Die Erziehung des Willens. Leipzig 1901.

Sittengesetz entsprechendes Leben in der Welt ist aber ohne Kämpfe, Entsagungen und Opfer nicht denkbar, und was für diese die Schule der Aszese als Vorbereitung bedeutet, ist unmittelbar einleuchtend.

Wird einmal zugestanden, daß die innere Freiheit und die Erhebung über die Welt notwendig zum Wesen der sittlichen Vollkommenheit gehören und deren Höhe mitbestimmen, so erschließt sich auch wohl das Verständnis für die seelische Größe, die jener heldenhafte Sieg über die Welt begründet, der in einem Leben nach den *evangelischen Räten* liegt. Diese Erkenntnis kommt offen zum Ausdruck in der feinen Parallele, die Foerster zwischen Ordensleben und Weltleben zieht. Dort heißt es: „Der Ordensstand erleichtert auch einfacheren Menschen jenen Zustand der inneren Ruhe und der Freiheit vom Fieber der Bedürfnisse und Leidenschaften, den sie in der Welt niemals erlangen würden, und den auch jene nicht erreichen, die mitten aus dem Lebensbehagen heraus überlegen in jene Welt der Strenge und des Gehorsams blicken und sich stolz als entwickeltere und verdienstlichere Persönlichkeiten fühlen. Es gibt zweifellos höchst verehrungswürdige und reife Männer und Frauen, die inmitten des Erwerbslebens, des Familienlebens und der weltlichen Aktion stehen und gegenüber großen Versuchungen und Konflikten ein vorbildliches Leben führen. Aber neben den Lasten und Pflichten genießen sie auch alle die weltlichen Befriedigungen und Süßigkeiten, die das weltliche Leben neben allen Sorgen und Enttäuschungen seinen Arbeitern bereithält. Darüber wollen wir uns doch nicht täuschen. Man trete an solche Menschen mit dem Schleier oder dem Mönchsgelübde heran, und sie werden erschauern. Der volle und dauernde Ver-

zicht auf das, was den meisten Menschen allein das Dasein begehrenswert macht — der hat nur für sehr wenige Menschen Anziehungskraft, und eben darum verliert der Typus der ‚Gottgeweihten' niemals seinen ehrwürdigen Schimmer für das Volk, sondern wird zu allen Zeiten neu erzeugt und neu verehrt."[1])

Andere Denker sind zwar nicht geneigt, im Ordensleben einen vollkommeneren Lebenstypus zu sehen, aber sie zeigen wenigstens ein offenes Auge für seine hohe soziale Bedeutung. So verteidigt Paulsen die völlige Enthaltsamkeit, nicht um ihrer selbst willen, aber als Gegengewicht gegen die überhandnehmende Genußsucht, „sofern sie mit großem und in die Augen fallendem Beispiel zeigt, daß es möglich ist, jener Triebe, die so oft zu verderblicher Ausschweifung führen, Herr zu werden."[2]) Einen anderen Gesichtspunkt macht Harnack geltend, wenn er sagt: „Eine jede Gemeinschaft braucht Persönlichkeiten, die ausschließlich ihrem Zwecke leben; so braucht auch die Kirche Freiwillige, die jeden anderen Beruf fahren lassen, auf die ‚Welt' verzichten und sich ganz dem Dienst des Nächsten widmen, nicht weil dieser Beruf ein ‚höherer' ist, sondern weil er notwendig ist, und weil aus einer lebendigen Kirche auch dieser Antrieb hervorgehen muß. Er ist aber in den evangelischen Kirchen gehemmt worden durch die dezidierte Haltung, die sie gegen den Katholizismus einnehmen mußten. Das ist ein teurer Preis, den wir gezahlt haben; die Erwägung, wieviel schlichte und ungefärbte Frömmigkeit dagegen in Haus und Familie entzündet worden ist, kann ihm nichts abziehen! Aber wir dürfen uns freuen, daß in unserm

[1]) Foerster, Sexualethik. S. 154 f. [2]) Paulsen, System der Ethik. II, S. 18.

Jahrhundert ein Anfang gemacht worden ist, den Verlust wieder einzubringen. In den Diakonissen und manchen verwandten Erscheinungen erhalten die evangelischen Kirchen das zurück, was sie einst von sich gestoßen haben, weil sie es in seiner damaligen Gestalt nicht anzuerkennen vermochten. Aber es muß sich noch viel reicher und mannigfaltiger ausgestalten!"[1]

[1]) Harnack, Das Wesen des Christentums. 56.–60. Tausend. Leipzig 1908. S. 181.

Die sittliche Bedeutung der Arbeit

Der Mensch hat einen natürlichen Drang zur Tätigkeit, er arbeitet mit Lust und Liebe, wenn es sich um eine ihm zusagende Beschäftigung handelt. Aber die Arbeit kann auch eine solche Gestalt annehmen und so qualvoll werden, daß sie wie unter einem Fluch zu stehen scheint. In dieser Gestalt wird sie dann zum schweren Problem.

Am ehesten wird die Berufsarbeit, obwohl sie gleichfalls mit der Freude verschwistert sein und reiche Befriedigung gewähren kann, als drückende Last empfunden. Das hat seine guten Gründe.

Der Beruf wird selten ganz frei nach eigener Neigung gewählt, die Entscheidung unterliegt mehr oder weniger stark dem Einfluß äußerer Umstände. Der Beruf fordert ferner eine streng geregelte Arbeit, die dem Gebot der Stunde folgen muß, mag der natürliche Hang auch nach einer ganz anderen Richtung ziehen. Vielfach handelt es sich außerdem um eine mühsame, entkräftende, qualvolle Arbeit. „In Millionen Fällen ist Arbeit Pein. In Sklavenketten unter Geißelhieben arbeiten ist Pein. Unter der Hungerpeitsche über die Kräfte arbeiten ist Pein. Im betäubenden Lärm und beim Schwindel erregenden Anblick surrender, schnurrender, blitzschnell wirbelnder Räder täglich zwölf Stunden lang denselben einförmigen Handgriff verrichten ist Pein. In der Stick-

luft unterirdischer Schächte hacken und graben, im untersten Stockwerk des Prunkdampfers, dessen Passagiere täglich zwölf oder sechzehn Stunden lang schmausen, zechen, spielen, flirten und scherzen, zwischen glühenden Dampfkesseln Kohlen ziehen und schaufeln ist Höllenpein."[1])

Dazu kommt die Frage nach dem Zweck der Berufsarbeit. Soll ihre ganze Rechtfertigung darin liegen, daß sie uns den materiellen Lebensunterhalt sichert? Müßte nicht gerade diese Arbeit, die den größeren Teil des Tages ausfüllt, in engem Zusammenhang mit den höchsten Lebensaufgaben stehen und der Verwirklichung des Vollkommenheitsideals dienen? Wie wenig kommt das Leben indessen dieser Forderung entgegen? Wer sich frei in Kunst und Wissenschaft oder in sittlich-religiösen Aufgaben betätigt, mag es unmittelbar spüren, wie er durch sein Tun geistig gefördert wird und seine besten Wesenskräfte in ihm entfaltet. Aber die vielen anderen! Bei ihnen scheint die Berufsarbeit für die geistige Selbstentwickelung so gut wie verloren zu sein. Selbst die Berufe, die vorwiegend geistige Arbeit fordern, bieten gewöhnlich nicht so viel Anregung, wie man erwarten möchte. Sie leiden, in der Regel wenigstens, unter einem ermüdenden Einerlei, das allmählich eine niederdrückende Wirkung übt. Was ist erst von den niederen Berufen zu sagen, deren Tagewerk aus rein mechanischer körperlicher Arbeit besteht! Es erscheint wie ein Rätsel, daß ein vernünftiges, zur Teilnahme an den höchsten Gütern des Geistes berufenes Wesen zu einer so abstumpfenden Beschäftigung verurteilt ist.

[1]) C. Jentsch, Christentum und Kirche in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Leipzig 1909. S. 553.

Man kann es daher verstehen, daß der Mensch der Berufsarbeit im allgemeinen wenig Liebe entgegenbringt, daß er unter ihr wie unter einem schweren Joche seufzt und seine Sehnsucht gern auf ein von Berufspflichten freies Leben richtet. Besonders die körperliche Arbeit, die ja mit den meisten Mühen und Demütigungen verbunden ist, hat von jeher eine solche Geringschätzung erfahren.

Allerdings ist der sittliche Wert der Arbeit niemals ganz verkannt worden. Wir finden auch im Heidentum arbeitsliebende Völker, wie die Chinesen, Japaner und die slawischen Stämme. Selbst in Rom und Griechenland ist ursprünglich die Handarbeit nicht so verachtet gewesen wie später. Damals war es noch möglich, daß ein tüchtiger Bürger vom Pfluge zum Konsulat berufen wurde. Auch die Freude an der Arbeit ist nie ganz erloschen, denn in den bei allen Völkern verbreiteten Arbeitsgesängen kommt die fröhliche Stimmung ebensooft zum Ausdruck wie die schwermütig düstere.[1])

Aber stark genug macht sich doch im Heidentum die Verachtung der Arbeit, wenigstens der körperlichen Arbeit, geltend. Diese wird als entehrend, als unwürdig des freien Mannes betrachtet und den Sklaven oder den Frauen überwiesen. In vielen Fällen haben Trägheit und Genußsucht diese Stellungnahme veranlaßt, sehr oft wirkt aber auch der Gedanke mit, die Handarbeit entfremde den Menschen seinem eigentlichen Lebensziel und hindere ihn, edleren Beschäftigungen nachzugehen. So erklärt es sich, daß auch tiefere Denker diese Überzeugung teilen.[2])

[1]) Vgl. K. Bücher, Arbeit und Rhythmus.[4] Leipzig 1909.
[2]) Vgl. H. Weinand, Antike und moderne Gedanken über die Arbeit. M.-Gladbach 1911.

Wie die Griechen der klassischen und nachklassischen Zeit über die körperliche Arbeit urteilen, ist bekannt. Selbst ein Plato sagt, es gehöre zum Wesen des wohlerzogenen Menschen, die Arbeit zu verachten. (Rep. VI, 495.) Und Aristoteles behauptet geradezu, daß Tugend und körperliche Arbeit sich gegenseitig ausschließen. Die Handarbeit mache unempfindlich für höhere Interessen und ziehe eine niedrige Gesinnung groß. Der Arbeiter werde dem Sklaven ähnlich, den die Natur für diese niederen Dienste geschaffen habe. (Polit. I, 3; III, 5; IV, 9; VII, 9.) Ähnlich wie in Griechenland war es in Rom, nur daß hier lange Zeit hindurch wenigstens noch der Ackerbau als ehrenvolle Beschäftigung galt.

Bei ihren Nachbarvölkern fanden Griechen und Römer dieselbe Arbeitsscheu und Arbeitsverachtung. Herodot ist sogar der Ansicht, daß seine Landsleute diese Lebensauffassung von den Barbaren übernommen haben. Im Hinblick auf die ägyptische Priesterkaste, die die Arbeit geringschätzt, sagt er: „Ob nun die Hellenen auch dies von den Ägyptern gelernt haben, wage ich nicht genau zu entscheiden, indem ich sehe, daß auch die Thraker, Skyten, Perser, Lyder und fast alle Barbaren diejenigen, die die Gewerbe lernen, und deren Abkömmlinge geringer schätzen, die vom gewerblichen Tun aber Entbundenen für edel halten, am meisten die zum Kriegsdienst bestimmten. Dies haben sich dann alle Hellenen angeeignet." (Herod. Hist. II, 167.) Was Herodot von Ägypten sagt, findet seine Bestätigung in anderen Nachrichten. Charakteristisch ist eine ägyptische Gnome, in der es heißt: „Unterscheide wohl den Aufseher vom Arbeitenden! Denn die Handarbeit ist erniedrigend und das Nichtstun ehrenvoll."

Es gab allerdings in der griechischen Philosophie eine Reaktion gegen die herkömmliche Verachtung der Arbeit. Cyniker und Stoiker traten für den sittlichen Wert der Arbeit ein, und der Stoiker Kleanthes zog es vor, durch Tagelöhnerarbeit seinen Lebensunterhalt zu verdienen, als öffentliche Unterstützungen anzunehmen. Aber diese neue Ethik vermochte wenig Einfluß zu gewinnen, im praktischen Leben des Volkes entwickelte sich die alte Auffassung konsequent weiter.

Wo der Geist des Christentums nicht herrscht, ist die Achtung vor der Arbeit auch heute kaum größer. Man darf sich durch den Schein nicht täuschen lassen. Es wird zwar in der Gegenwart von allen Seiten das Hohelied der Arbeit gesungen, und gerade die früher so verachtete materielle Arbeit wird als besonders, ja als allein wertvoll gepriesen. Nie ist auch intensiver und fieberhafter gearbeitet worden als heute. Aber das alles geschieht gewöhnlich gar nicht deshalb, weil man in der Arbeit als solcher einen tieferen Sinn gefunden hat. Man schätzt sie nicht aus sittlichen Gründen, sondern als Schöpferin materieller Werte, man arbeitet um des zeitlichen Gewinnes willen und würde der Arbeit gern aus dem Wege gehen, wenn man ohne sie die Mittel zum Genußleben hätte. Adolf Weber behauptet zwar in seiner Schrift „Der Kampf zwischen Kapital und Arbeit“ (Tübingen 1910): „Versucht man eine Bilanz der intellektuellen und ethischen Werte der letzten hundert Jahre zu ziehen, so wird man auf die Aktivseite allen anderen voran die Tatsache buchen dürfen, daß die Arbeit, namentlich auch die körperliche Arbeit in dem letzten Jahrhundert, in der Wertschätzung — objektiv — unzweifelhaft sehr gestiegen ist. Das 19. Jahrhundert wird deshalb auch

das Jahrhundert der Arbeit genannt." Aber Weber muß doch bekennen, daß es sich dabei mehr um eine „materialistische" als eine „idealistische" Wertung handelt. Dem entspricht es, wenn Kautsky im „Vorwärts" schreibt: „Der Lohnarbeiter verkauft seine Arbeitskraft, um davon zu leben. Die Hauptsache ist für ihn der Lohn. Die Arbeit ist ihm Nebensache. Erhielte er den Lohn ohne Arbeit, würde er nichts dagegen einzuwenden haben."[1])

Das Christentum ist es gewesen, das der Menschheit die Augen für den sittlichen Wert der Arbeit geöffnet hat. Nicht als ob er vorher ganz unbekannt gewesen wäre. Wir haben gesehen, daß selbst dem Heidentum die rechte Erkenntnis nie ganz verloren gegangen ist. Besonders aber im Alten Testament wird die Arbeit hochgeschätzt und die sittliche Pflicht zu arbeiten nachdrücklich eingeschärft. (Vgl. Sprüchw. 6, 6 ff.; 12, 11; 31, 13 ff.). Da gilt die Arbeit auch nicht als unvereinbar mit höherer Bildung, es herrscht im Gegenteil die Sitte, daß selbst die Gelehrten ein Handwerk erlernen. Wenn die Genesis berichtet, daß seit dem Sündenfalle ein Fluch Gottes auf der Arbeit ruht, so soll damit nicht die Arbeit selbst als die Folge eines Fluches hingestellt werden. Die Strafe Gottes liegt in der Sorge und Mühe, die sich jetzt mit der Arbeit verbindet, die Arbeit an sich ist nach dem biblischen Bericht von Gott dem Menschen schon vor dem Falle als Lebensaufgabe bestimmt worden: „Es nahm Gott der Herr den Menschen und setzte ihn in den Lustgarten, auf daß er ihn bebaute und bewahrte" (Gen. 2, 15). Das Christentum hat also an alte Traditionen anknüpfen können, es hat aber die Grundlagen noch tiefer gelegt,

[1]) Die Zitate bei F. Keller, Unternehmung und Mehrwert. Köln 1912. S. 38 f.

und sein größtes Verdienst besteht darin, daß es die sittliche Wertschätzung der Arbeit im Leben der Völker auch wirklich zur Geltung gebracht hat.

Manche haben allerdings aus dem Evangelium nicht eine Empfehlung der Arbeit, sondern gerade das Gegenteil herausgelesen. Sie erinnern an die bekannten Worte, in denen der Herr die Seinen ermahnt, sich nicht um das irdische Leben Sorge zu machen, sondern auf den himmlischen Vater zu vertrauen, der die Vögel des Himmels ernährt, obwohl sie nicht säen und in die Scheunen sammeln, und die Lilien des Feldes kleidet, obgleich sie nicht arbeiten und nicht spinnen. (Mt. 6, 25 ff.) Diese Worte wollen aber gewiß keine Rechtfertigung der Trägheit sein. „Die Vögel, die nicht säen und nicht in die Scheunen sammeln, die Lilien, die nicht arbeiten und nicht spinnen, sind in diesen Stellen dem Menschen nicht zum Vorbild seines Verhaltens vor Augen geführt, sondern zum Beweise des göttlichen Waltens. . . . Den Vögeln, die nicht säen, den Lilien, die nicht arbeiten, steht der Mensch gegenüber, der seine Saat auf die Erde streut, der emsig seine Hand und seinen Fuß regt, um sich zu nähren und sich zu kleiden. Wenn Gott jener Wesen sich huldreich erbarmt, wieviel mehr des Menschen in seinen Mühen! . . . Wie wenig Christus durch seinen Hinweis auf die Vögel des Himmels und die Blumen des Feldes von der Arbeit zurückhalten will, zeigt der Gegensatz, der nie lautet: Arbeitet nicht! sondern nur: Seid nicht bekümmert, ängstigt euch nicht!“[1])

Das ganze Auftreten Christi hätte ihn vor einem solchen Vorwurf bewahren sollen. Der Heiland ist selbst aus dem Handwerkerstande hervorgegangen, er hat auch

[1]) S. Weber, Evangelium und Arbeit. Freiburg 1898. S. 65 ff.

mit Vorliebe unter den arbeitenden Klassen gewirkt und aus ihnen seine Jünger ausgewählt. Er hat Arbeit und Apostolat nicht für unvereinbar gehalten, er hat die Apostel ihrem Gewerbe nachgehen lassen und ihre Arbeit mit seinem Segen begleitet. Allerdings betrachtet Christus die Arbeit und die dadurch erzeugten irdischen Güter nicht als Selbstzweck, er verlangt, daß die Arbeit wie das ganze Leben auf das letzte Endziel bezogen und durch Gebet Gott geweiht werde. Aber eben dadurch, daß er sie in den Zusammenhang der höchsten Lebensaufgabe stellt, gibt er der Arbeit die eigentliche Weihe und erschließt er ihren vornehmsten sittlichen Wert. Jetzt gewinnt auch das Unscheinbare und Niedrige Bedeutung. Wie die bescheidenste Gabe Anspruch auf ewigen Lohn hat, wenn sie aus Liebe zu Gott gespendet wird, so wird die Arbeit des Tages ein wertvolles Heiligungsmittel, wenn sie von idealer Gesinnung getragen ist.

Was Christus begonnen hat, setzen die Apostel fort. Paulus insbesondere schärft die Pflicht der Arbeit ein. Er gibt selbst das Beispiel, indem er trotz der Mühe des Apostolats den Lebensunterhalt durch seiner Hände Arbeit verdient. Und denen, die ihre Arbeit im Stiche lassen, um alles vom kommenden Reiche Gottes zu erwarten, schreibt er: „Wenn jemand nicht arbeiten will, soll er auch nicht essen. Denn wir haben gehört, daß einige unter euch unruhig wandeln und nichts arbeiten, sondern geschäftig tun. Denen nun, die so sind, gebieten wir und beschwören sie beim Herrn Jesus Christus, daß sie in der Stille arbeiten und ihr eigenes Brot essen." (2. Thess. 3, 10 ff.)[1])

[1]) Vgl. K. Benz, Die Ethik des Apostels Paulus. Freiburg 1912. S. 152 ff.

So groß wurde die Hochschätzung des sittlichen Wertes der Arbeit in christlichen Kreisen, daß selbst in den Klöstern trotz allen Gebetseifers das laborare et orare sich als Lebensregel durchsetzte. Und als sich in den Klöstern bei Karthago, teilweise unter dem Einfluß der antiken Auffassung, Arbeitsscheu geltend machte, schrieb Augustinus dagegen das Buch „Über die Handarbeit der Mönche". Darin hebt er hervor, daß Gott selbst die Arbeit geboten habe, und daß darum die Verbindung von Arbeit und Gebet heilsamer sei als das viele Beten allein: „Ein Gebet eines gehorsamen Beters wird schneller erhört als 10 000 Gebete des Arbeitsgebotverächters." Augustinus hat selbst zu Cassiciacum Feldarbeit getrieben und bedauert, daß er später unter dem Andrang der Geschäfte es nicht mehr hat tun können. Denn nach seiner Ansicht, die an Carlyle und Tolstoi erinnert, liegt das Ideal in der harmonischen Verbindung von körperlicher und geistiger Arbeit.[1])

Was das Evangelium der Menschheit in dieser Hinsicht an Erkenntnis gebracht hat, hat allmählich so tief Wurzel gefaßt, daß es nicht mehr ganz verloren gehen kann. Selbst wo der christliche Glaube nicht gilt, wirkt es nach, so daß heute jede ernst zu nehmende Ethik ein Kapitel über die sittliche Bedeutung der Arbeit enthält.

Gehen wir dieser Bedeutung nach, so finden wir den vornehmsten Sinn der Arbeit darin, daß sie überindividuellen Zwecken dient. Sie dient dem sozialen Ganzen, mit dem der einzelne Mensch durch mannigfache Beziehungen zu lebhafter Wechselwirkung verbunden ist. Sie steht ferner im Dienste der Kultur aufgaben, die

[1]) Vgl. Weinand a. a. O. S. 25 u. 34.

die Menschheit zu erfüllen hat, und zwar ist jede Arbeit in gewissem Sinne Kulturarbeit. Nicht nur die geistige, sondern auch die einfachste körperliche Arbeit hat diese Bedeutung, denn sie gestaltet den Stoff nach Ideen und unterwirft ihn der Herrschaft des Geistes. Als Kulturarbeit ist das menschliche Tun in etwa eine Nachahmung der göttlichen Schöpfertätigkeit, so daß Carlyle, der mit großer Wärme von der Arbeit als Inhalt des Lebens spricht,[1]) treffend sagt: „Jede wahre Arbeit ist heilig. In jeder wahren Arbeit, wäre sie auch nur körperlicher Art, liegt etwas Göttliches."[2]) Vor allem jedoch ist jede rechte Arbeit Gottesdienst, denn sie ist eine Erfüllung des göttlichen Willens, der dem Menschen auf Erden seinen bestimmten Wirkungs- und Pflichtenkreis angewiesen hat.

Behauptet der Mensch sich in seiner Arbeit auch als Selbstzweck? Kann die Arbeit, und zwar jede Arbeit, ihm außer dem materiellen auch einen sittlichen Gewinn bringen, kann sie in ein inneres Verhältnis zu ihm treten und für seine geistige Entwicklung fruchtbar gemacht werden? Wir haben das Problem schon berührt und sind zunächst beim Zweifel stehen geblieben. Dieser Zweifel ist ausgegangen vom Inhalt der Berufsarbeit, der tatsächlich vielfach so geistleer ist, daß er kaum einen Nutzen für das persönliche Leben verspricht. Eine solche Betrachtung ist indessen einseitig und wird dem sittlichen Wert der Arbeit nicht gerecht. Fehlt es einer Arbeit an geistigem Gehalt, so kann die sie begleitende Gesinnung ihr eine höhere Weihe geben. Überdies hat jede

[1]) Eine Blütenlese aus Carlyles Werken führt den charakteristischen Titel „Arbeiten und nicht verzweifeln". (Düsseldorf, Langewiesche.) [2]) Carlyle, Sozialpolitische Schriften. III, Göttingen 1899. S. 242.

Arbeit als solche, abgesehen von ihrem Inhalt, eine günstige sittliche Wirkung.

Zunächst stellt sich die Arbeit als ein wertvolles Hilfsmittel im Kampfe gegen die ungeordnete Leidenschaft dar, während der Müßiggang aller Laster Anfang ist.

Der Müßiggang bietet der Phantasie Gelegenheit, frei zu schweifen, und den niederen Trieben Gelegenheit, sich ungehindert zu entfalten. Eine ernste, anstrengende Arbeit dagegen nimmt die Einbildungskraft in feste Zucht und die Energie des Körpers wie der Seele für nützliche Dinge in Anspruch. So währt sie dem Aufsteigen der Versuchung, oder sie bringt diese wieder zum Schweigen, wenn sie sich regt. Die Versuchung kann schwer sein, es können uns sinnliche, mißmutige, verzweifelte Gedanken umringen und arg bedrängen. Raffen wir uns dann nur entschieden auf, um ein tüchtiges Werk in Angriff zu nehmen und die Aufmerksamkeit darauf zu konzentrieren, so wird es oft plötzlich wieder klar und ruhig in der Seele, und die ganze Welt des Bösen versinkt unter uns. „Es steht geschrieben," sagt Carlyle schön und treffend, „eine unendliche Bedeutung liegt in der Arbeit, der Mensch vervollkommnet sich durch die Arbeit. Stinkende Sümpfe werden weggeschafft, schöne Saatfelder erstehen an ihrer Stelle und stattliche Städte; und zu gleicher Zeit hört der Mensch selbst auf, ein Sumpf und eine stinkende, ungesunde Wüste zu sein. Bedenke, wie selbst bei den gewöhnlichsten Arbeiten die ganze Seele eines Menschen zu wahrhafter Harmonie gestimmt wird in dem Augenblick, wo er die erste Hand anlegt! Zweifel, Verlangen, Kummer, Entrüstung, Verzweiflung selbst belagern wie Höllenhunde die Seele des armen Tage-

löhners wie die eines jeden Menschen; aber mit freiem Mut beugt er sich auf seine Arbeit, und all dieses ist zum Schweigen gebracht, all dieses sinkt murmelnd fern weg in seine Hölle. Dann ist der Mann wirklich ein Mann. Ist nicht die gesegnete Glut der Arbeit in ihm wie ein reinigendes Feuer, worin alles Gift verzehrt wird und der ekle Dunst selbst zur hellen gesegneten Flamme wird?"[1])

Die Arbeit unterstützt uns im Kampf gegen die Leidenschaft auch dadurch, daß sie den Willen stählt und seine Herrscherstellung der Natur gegenüber kräftigt. Arbeit ist Aszese, ganz besonders ist es die tägliche gewissenhafte Berufsarbeit, die so viel Opfer und Selbstüberwindung fordert. Dieser tägliche Gehorsam gegen das Gebot der Stunde, dieser täglich neu errungene Sieg über die natürliche Trägheit und andere Neigungen, die der Berufsarbeit widersprechen, ist die Elementarschule eines sittlich starken Willens. So läßt sich selbst in jener Arbeit, die so schwer auf uns lastet, daß ihre Vorherrschaft im Leben den Zweifel am Sinn des Daseins wachruft, die Anordnung einer weisen Vorsehung erkennen.

Doch noch unmittelbarer kann die Arbeit der persönlichen Selbstvervollkommnung dienen, sie kann zur inneren Erhebung und zur Vereinigung der Seele mit den höchsten Gütern des Geistes beitragen. Die geistige Arbeit vermag schon durch ihren eigenen Inhalt anregend zu wirken. Bei den körperlichen Arbeiten, die den breitesten Raum im Leben der Menschheit einnehmen, ist das nur in geringem Maße der Fall, und alle Bemühungen werden an dieser Tatsache wenig ändern. Die

[1]) Carlyle, a. a. O. S. 235 f.

ideale Forderung, die ganze Lebensarbeit solle auch inhaltlich ein Ausdruck der geistigen Persönlichkeit und ihres höchsten Strebens sein, muß an der harten Wirklichkeit scheitern, und wer an jenem Ideal festhält, muß am Sinn des Daseins irre werden. Aber was der Inhalt der Arbeit nicht leistet, das vermag die *Gesinnung*, die sie begleitet. Wenn das ganze Leben zu idealen Gütern in Beziehung gesetzt, wenn es schließlich unter die Herrschaft des Gottesgedankens gestellt wird, so adelt und heiligt den Menschen jedes, auch das geringste Werk. Es ist keine Seltenheit, daß hochgestellte Personen, die in einen Orden treten, dort freiwillig und freudig die niedrigsten Dienste verrichten. Das geschieht aus Demut, aber auch in der richtigen Erkenntnis, daß selbst die gewöhnlichste Handarbeit ihren niedrigen Charakter verliert, wenn sie mit der Religion in Verbindung tritt. Was hier der fromme Sinn festhält, gilt in ähnlicher Weise von jeder Handlung, die durch den Gottesgedanken geweiht ist.

Nicht immer bringt die Arbeit solche sittlichen Wirkungen hervor. Bleiben sie aus, so wird die Schuld in der fehlerhaften Gesinnung des Menschen zu suchen sein, sie kann aber auch zum großen Teil in dem Charakter der Arbeit selbst liegen. Es gibt eine Arbeit, die sehr leicht *niederdrückend* und *entsittlichend* wirkt. Das ist die Arbeit, die inhaltlich gar keine Befriedigung und keine geistige Anregung bietet. Man denke an einen Fabrikbetrieb, wo der einzelne Arbeiter, als festes Glied in das Ganze eingespannt, dazu verurteilt ist, von früh bis spät in einförmiger Folge denselben mechanischen Handgriff zu vollführen. Da wird der Geist leicht abgestumpft, der Mensch verliert schließlich selbst das Gefühl

der persönlichen Würde und tauscht dafür die Empfindung ein, einer Maschine als unselbständiger Teil eingefügt zu sein. Das wird in erhöhtem Maße geschehen, wenn ein allzuschweres Tagewerk auf dem Arbeiter lastet, so daß dem Todmüden kaum die notdürftigste Zeit für den Schlaf bleibt, während jede andere edlere Erholung ihm versagt ist. Lebensmut und Lebensfreudigkeit gehen dann verloren. Wie weit es unter solchen Verhältnissen mit einem ganzen Volke kommen kann, verrät in ergreifender Weise ein Lied, das die von einem unsittlichen Raubwirtschaftssystem bis aufs Blut gepeinigten Bewohner des belgischen Kongo singen. Es hat den Titel: „Wir haben keine Hoffnung auf Frieden" und lautet also:

„Weshalb bricht uns der Tag an? Weshalb fällt Dunkelheit ein?
Mit der Hitze kommt Fieber. Die Nacht überzieht uns mit der Kälte des Todes,
Erinnerung bringt uns keine Kunde dieser tiefen Geheimnisse:
Warum der Schatten der Nacht, warum die stechende Hitze des Tages?

Geister des Unheils, Gefahren der lauernden Stunden
Umschleichen nicht ziellos die Heimstätten, die wir lieben.
Der Schrei eines Verlorenen, Stöhnen des Todes:
Was macht die Nacht so schrecklich? Wohin treiben wir?

Das Morgenrot bringt nicht Trost. Nähert sich nicht schon wieder die Nacht?
Schreckbar und einsam gibt Natur uns nicht Frieden.

Der Freund ruft dem Freunde, doch nur ein Seufzer des Echos
Bricht das dumpfe Schweigen: Gib uns Frieden, zu sterben!

Könnte nur dieser Friede des Todes uns umfangen,
Wie froh würden wir unsre Last beiseite legen!
Aber der Tod ist nur der Eingang zu einem Leben,
Fürchterlicher noch als dieses. Endlos ist unser Kampf."[1])

Solchen Übelständen soll die Gesellschaft nach Möglichkeit abhelfen, sie soll Vorsorge treffen, daß die sittliche Persönlichkeit nicht in niederer Arbeit erstickt.

Die Berufsarbeit sollte so begrenzt werden, daß sie nicht alle Kräfte aufbraucht und sie völlig erschöpft. Sie sollte auch inhaltlich möglichst so gestaltet werden, daß sie eine gewisse Befriedigung gewährt und den Kräften des Geistes in etwa Gelegenheit zur Entfaltung gibt. Aussichtslos sind derartige Bestrebungen auch im Zeitalter des Fabrikbetriebes nicht, ja gerade die Maschine kann das Persönliche, wie sie es einerseits zurückdrängt, anderseits doch wieder fördern helfen. „Viel ist schon gewonnen, wenn der Mann weiß, was er tut und in welchem Zusammenhang seine Arbeit steht, denn das ist schon Herrschaft über die Dinge, die einen vor dem verblödenden Einfluß des Mechanismus schützt. Dann aber kommt noch eines dazu, das von Fr. Naumann und von dem Amerikaner Peabody gleichmäßig betont wird: mitten unter den Maschinen müssen Leute stehen, die in ganz besonderer Weise ihnen überlegen sind, Menschen, die sich einmal der großen

[1]) Vgl. Christliche Welt 1911. Sp. 423 f.

Verantwortung bewußt sind, welche gerade die immer wachsende Gewalt der Maschine in die Hand des einzelnen legt, der sie bedient, und die dann auch fähig bleiben, im Augenblick die nötige Umsicht zu betätigen, welche die mancherlei Zufälligkeiten eines solchen Betriebes verlangen. In dieser Beziehung vermag das moderne Maschinenwesen die Eigenschaft des Arbeiters geradeso zu steigern, wie es selbst ohne solche Arbeiter überhaupt nicht bestehen kann. — Große, gegenwärtig noch unlösbar scheinende Aufgaben stellt unser Begriff Persönlichkeit der Technik und der Organisation der Arbeit, wenn er verlangt, daß — statt der üblichen dumpfen Gleichgültigkeit und des Hasses gegen seine Arbeit — eigene Lust und Freudigkeit die Tätigkeit des Arbeiters begleite. Da diese Freude von der Entfaltung eigener Tatkraft und Selbstbetätigung abhängig ist, so ist vorläufig nicht abzusehen, wie sie im schematischen Betrieb der großen Organisation der Fabrik anzubahnen sein soll. Das hindert aber nicht daran, diesen Gedanken doch immer im Auge zu behalten. Es ist vielleicht möglich, immer noch mehr mechanische Arbeitslast auf Maschinen abzuwälzen, um Menschengeist für solche Aufgaben aufzuheben, die ihm mehr Selbstbetätigung ermöglichen, als das häufig der Fall ist."[1])

Vor allem sollte die Berufsarbeit zeitlich so beschränkt werden, daß sie jedem zur Betätigung höherer Interessen Spielraum läßt, und das um so mehr, je weniger die Berufsarbeit selbst geistige Anregung bietet. Der Abend jedes Tages und der ganze Sonntag gehört dem

---

[1]) F. Niebergall, Person und Persönlichkeit. Leipzig 1911. S. 158 f.

Arbeiter für seine Erholung und persönliche Fortbildung. Wird das eingehalten und für die freie Zeit in rechter Weise benutzt, dann wirkt der dadurch erzielte geistige Gewinn wieder auf die Arbeit zurück, um sie zu beseelen, zu heiligen und mit der höchsten Lebensaufgabe enger zu verknüpfen.

Das persönliche Lebensglück

1. Der Glückseligkeitstrieb.

Das Verlangen nach Glückseligkeit ist in der Seele ebenso fundamental begründet wie der Trieb, die Wesenskräfte zu betätigen und zu entfalten. Beide Triebe hängen innig zusammen, ja sie erstreben im Grunde dasselbe Ziel, nur unter verschiedenen Gesichtspunkten, denn eben durch naturgemäße Selbstbetätigung wird der Mensch glücklich. Wir suchen darum das Glück mit Naturnotwendigkeit und können es als Lebensziel nicht preisgeben. Die Tatsache des freiwilligen Selbstmordes spricht nur scheinbar dagegen. Der Naturtrieb verleugnet sich auch hier nicht, aber er betätigt sich vorwiegend in seiner negativen Funktion, in der Abwehr von Unlust. Der Selbstmörder wählt den Tod, weil er den Qualen des Lebens entfliehen möchte und das Nichtsein, den Frieden des Grabes, als Erlösung betrachtet.

Der Glückseligkeitstrieb regelt indessen unser Handeln nicht mit Notwendigkeit bis in alle seine Einzelheiten hinein. Der Freiheit bleibt ein weiter Spielraum. Vor allem unterliegt der freien Wahl die Richtung, in der wir unser Lebensglück suchen. Können wir auch nur Dinge anstreben, die unserer Natur irgendwie angemessen sind, so richtet sich unser Sehnen doch nicht ausschließlich auf ein einziges einheitliches Ziel, sondern es ist entspre-

chend der Vielzahl unserer Anlagen und Neigungen eine große Mannigfaltigkeit von Gütern, die uns lockt und reizt. So bleibt die Möglichkeit der Wahl. In vielen Fällen sind wir sogar gezwungen, zu wählen, da die Objekte, die uns gleichzeitig anziehen, oft miteinander unvereinbar sind. Heftig entbrennt besonders der Kampf zwischen Geist und Sinnlichkeit.

Die Herrschaft des Glückseligkeitstriebes geht auch nicht so weit, daß die Lust als einziges und allein ausschlaggebendes Motiv unser Tun bestimmt. Die Begeisterung für höhere Ideale, die Rücksicht auf das Sittengesetz und die Nächstenliebe können einen ebenso großen Einfluß üben, ja es kann zuweilen der Gedanke an das eigene Glück edleren Motiven gegenüber ganz in den Hintergrund treten. Wir sprechen dann mit Recht von Selbstlosigkeit und selbstvergessener Hingabe. Vollständig schweigt allerdings auch in solchen Fällen jener fundamentale Trieb nicht. Wir können opferwillige Taten nur setzen, wenn und weil sie unser höheres Ich befriedigen, aber diese Befriedigung braucht doch nicht das maßgebende Motiv zu sein, sie braucht als Motiv nicht einmal deutlich zum Bewußtsein zu kommen.

Können wir den Glückseligkeitstrieb in uns nicht ertöten, so hat es eigentlich keinen Sinn, hier von einer sittlichen Verpflichtung zu sprechen. Es kann Pflicht sein, das Lebensglück in einer bestimmten Weise und in einem bestimmten Gut zu suchen, aber das Streben nach Glück als solches ist eine Naturnotwendigkeit ebenso wie die Selbstliebe, und wo das eherne Müssen gilt, findet das sittliche Sollen keine Stelle. „Ein Gebot, daß jedermann sich glücklich zu machen suchen sollte, wäre töricht; denn man gebietet niemals jemand das, was er

schon unausbleiblich von selbst will."[1]) Damit ist auch schon gesagt, daß wir nach Glück streben und es in unser Lebensziel aufnehmen dürfen. Was naturnotwendig ist, trägt seine Berechtigung unmittelbar in sich.

Das eigentliche Problem liegt in der Frage, worin und auf welchem Wege das Glück zu suchen ist. Hier beginnt die Möglichkeit freier Entscheidung, hier beginnt auch das Dürfen, Sollen und Nichtsollen.

2. Das wahre Glück.

Der Mensch darf das Glück nicht suchen, wo es ihm beliebt, er darf nicht jedem Triebe folgen und die Lust ergreifen, wo immer sie sich darbietet, er soll als vernünftiges Wesen sein Glücksstreben dem Gesetz des Geistes, d. h. der sittlichen Ordnung unterwerfen. Der Glückseligkeitstrieb darf das Sittengesetz nicht verletzen, denn durch dieses ist dem Menschen von Gott der Lebensweg vorgezeichnet, er darf nicht zum Feinde der sittlichen Vollkommenheit werden, denn in dieser liegt die jeden verpflichtende Lebensaufgabe.

Es ist also unsittlich, mit dem Epikureismus der alten und neuen Zeit das Lustprinzip zur letzten Norm des Lebens zu machen und den Wert einer Handlung ausschließlich nach ihrem Ertrag an Lust zu bestimmen. Unsere Pflicht beschränkt sich nicht darauf, zu berechnen, durch welches Leben sich die größtmögliche Lustsumme erzielen läßt. Wir müssen einem höheren Gesichtspunkt folgen, wir müssen auf die Qualität der Lust achten und dürfen nur ein menschenwürdiges Glück anstreben.

Die Norm, die für das Streben des Menschen nach Glück als maßgebend zu gelten hat, ergibt sich aus

[1]) Kant, Kritik der praktischen Vernunft. Reclam. S. 44 f.

dem, was über das Vollkommenheitsideal gesagt worden ist. Sind es die Güter des Geistes, in deren Besitz die sittliche Vollkommenheit besteht, so wird auch in ihnen die Lebensfreude in erster Linie gesucht werden müssen. Der Sinnengenuß steht an zweiter Stelle. Er kann nicht unerlaubt sein, denn er ist untrennbar verbunden mit der Betätigung der sinnlichen Triebe, die nicht einfach erstickt werden dürfen; aber ein strenges Maßhalten ist notwendig, damit die Interessen des Geisteslebens durch das Überschäumen der Sinnlichkeit nicht bedroht werden. Ist ferner Gott das höchste Gut des Geistes, so muß er auch der eigentliche Brennpunkt alles Glücksstrebens sein, alle übrigen Güter müssen ihm nachgeordnet, müssen von ihm aus gewürdigt und auf ihn bezogen werden. Wer bei den Geschöpfen stehen bleibt, wer sie mehr als Gott oder in direktem Gegensatz zu ihm liebt, sündigt gegen die sittliche Ordnung.

Damit wird allerdings manche Entsagung und manches Opfer gefordert. Das Sittengesetz wehrt den Naturtrieben und verschließt eine ganze Reihe von Glücksmöglichkeiten. Das ist indessen ebensowenig ein Nachteil für die Lustbilanz des Lebens, wie die sittliche Zügelung des Selbstentfaltungstriebes ein Nachteil für die Verwirklichung des Vollkommenheitsideals ist. In beiden Fällen wird nur das Niedere zurückgedrängt, damit das Höhere sich um so freier entfalte. Gerade das sittliche Leben ist der Weg zu einem den Menschen wirklich befriedigenden und allein seiner würdigen Glück. Es führt zur inneren Vollkommenheit, es führt zu jenen Gütern, die dem Edelsten in unserer Natur angemessen und Gegenstand unserer tiefsten Sehnsucht sind, es führt letzthin zu Gott, dem Gut der Güter. Die naturgemäße Entfaltung

und Vollendung des Wesens aber bringt notwendigerweise Glück und Freude mit sich.

Allerdings wird die volle Glücksempfindung nicht sofort mit der Hinwendung vom Bösen zum Guten gewonnen. Die niedere Natur leidet anfangs noch unter der Entsagung, und die Güter des Geistes sind der Seele nicht gleich so vertraut, um sie in dem Maße zu beglücken, wie sie es an sich wohl könnten. Aber allmählich wird der Mensch immer mehr heimisch in jener höheren Welt, und in wachsender Fülle erschließen sich ihm dann die reinsten Freuden.

Ein Blick auf die Erfahrungen jener, die ein „Glück ohne Ethik" suchen, mag diese Ausführungen bestätigen.

Man wird heute nicht müde, zu predigen, das Sittengesetz hindere, indem es Schranken aufrichte, das Glück ebenso wie die Größe des Menschen. Glücklich könne naturgemäß nur sein, wer sich nichts zu versagen brauche. Das hört die Leidenschaft gern, und unter ihrem Einfluß findet es schließlich auch ein kurzsichtiger Verstand ganz einleuchtend. So wird denn das alte Evangelium mit dem neuen vertauscht, eine ungezügelte Genußsucht beginnt das Leben zu beherrschen. Und der Erfolg?

Die sinnlichen Triebe regen sich im Menschen am stärksten, die Natur drängt energischer nach unten als nach oben, nichts scheint auch lockender und berauschender als gerade die Sinnenlust. Nach dieser Seite hin ergießt sich darum die Genußsucht in erster Linie, sobald sie sich jeder Fessel ledig fühlt, es bedarf dazu gar nicht der ausdrücklichen Verkündigung des Evangeliums des Fleisches, wie sie in modernen Schriften so stark hervortritt.

Aber wehe dem, der diesen Sirenengesängen des Lasters folgt! Nicht Glück ist sein Anteil, sondern Lebensüberdruß und eine vollständige Zerrüttung des Leibes wie der Seele. Bei der einseitigen Pflege des Sinnlichen bleiben die tieferen Bedürfnisse des Menschen ohne Befriedigung; schon aus diesem Grunde muß sich daher in der Seele eine empfindliche Leere geltend machen. Aber auch die Sinnlichkeit wird nicht zufriedengestellt, und zwar um so weniger, je mehr man ihr zu Willen ist. Der Genuß stillt die Begierde nicht, er mäßigt sie nicht einmal, es sei denn für einen Augenblick, er peitscht sie erst recht auf. Auf diesem Wege erreicht man nie das Endziel, man wird bei diesem Suchen, wie der hl. Bernhard sagt, wohl müde, aber nicht satt. (De diligendo Deo. Cap. 7.) Dazu kommt, daß die Genußsucht, die sich zügellos betätigt, mit der Zeit immer weniger Genuß findet. Es schwindet allmählich die Genußfreudigkeit, die Gewohnheit stumpft ab, und immer stärkere Reize werden notwendig, um überhaupt anregend zu wirken. Es erlischt schließlich sogar die Genußfähigkeit, denn bei übermäßigem Reiz schlägt die Lust in Unlust um, und dauernder Mißbrauch zerstört die Organe, an die der Genuß gebunden ist. Daraus ergibt sich, sagt Paulsen mit Recht, daß die Natur selbst es ablehnt, im Sinne des Hedonismus verstanden zu werden: „Wenn der Trieb befriedigt ist, hört auch die Lust auf. Nachdem die zur Lebenserhaltung erforderliche Nahrung aufgenommen worden ist, wird das Essen nicht mehr von Lustgefühlen begleitet, es treten bald Gefühle mit entgegengesetztem Charakter auf. Nur in gewissem Maße läßt sich noch durch Reizung der sekundär beteiligten Ernährungsorgane Lust oder Gaumenkitzel hervor-

bringen. Und ein Ähnliches ist bei dem Trieb zu beobachten, dem die Erhaltung der Gattung anvertraut ist. Werden nun die Erhaltungsorgane in dieser Weise als Lustwerkzeuge verwendet, so straft die Natur dieses Mißverständnis mit Störungen und Übelbefinden, und wenn ihre Winke nicht beachtet werden, mit Zerstörung der Organe und zuletzt des Individuums, das hartnäckig an jenem Mißverständnis festhält."[1]) Der Pessimismus, der in Perioden ausgesprochener Genußsucht epidemisch auftritt, ist das äußere Symptom dafür, daß die großen Erwartungen, die man auf das sinnliche Leben setzt, regelmäßig grausam getäuscht werden.

Die sinnlichen Güter allein also befriedigen nicht. Daß aber überhaupt die Güter der Welt, selbst die des Geistes, ohne Gott nicht genügen, beweist die Erfahrung derjenigen, die zwar die Geisteskultur eifrig pflegen, aber der Religion keine Stelle in ihrem Leben einräumen. Sie finden den Herzensfrieden nicht oder doch nicht eher, als bis sie den Weg zu Gott finden. Es sei nur an die Selbstbekenntnisse eines Tolstoi, eines Jörgensen,[2]) eines Coppée,[3]) eines Huysmans[4]) erinnert. Hier stehe noch ein Wort Bismarcks, der sich auch in schwerem Kampfe vom Unglauben zum Glauben durchgerungen hat. In einem Briefe an seine Frau (1851) schreibt der große Staatsmann: „Ich begreife nicht, wie ein Mensch, der über sich nachdenkt und doch von Gott nichts weiß oder wissen will, sein Leben vor Verachtung und Langeweile tragen kann. Ich weiß nicht, wie ich das

[1]) Paulsen, System der Ethik. I, S. 267 f. [2]) Jörgensen, Lebenslüge und Lebenswahrheit.[3] Mainz 1911. [3]) F. Coppée, La bonne souffrance. 1898. [4]) K. J. Huysmans, Durchs Kloster in die Welt zurück. Deutsch von A. Sleumer. Hildesheim 1910.

früher ausgehalten habe; sollte ich jetzt leben wie damals, ohne Gott, ohne Dich, ohne Kinder — ich wüßte in der Tat nicht, warum ich das Leben nicht abwerfen sollte wie ein schmutziges Hemd."

3. Die christliche Religion und das irdische Glück.

Das Christentum scheint das Streben nach Glück, wenigstens soweit es sich um irdisches Glück handelt, nicht zu billigen. Es kennt zwar ein seliges Endziel im Jenseits und sucht unser ganzes Leben mit der Sehnsucht danach in solchem Maße zu durchdringen, daß man an diesem „Eudämonismus" Anstoß genommen und die christliche Ethik der Lohnsucht beschuldigt hat. Aber auf Erden scheint es rückhaltlose Entsagung zu fordern, ja, es scheint die irdischen Freuden förmlich zu verurteilen. Es gibt doch kaum einen schärferen Ausdruck als die Worte Christi: „Wehe euch, ihr Reichen, denn ihr habt euren Trost dahin! Wehe euch, ihr Satten, denn ihr werdet hungern! Wehe euch, die ihr jetzt lachet, denn ihr werdet wehklagen und weinen!" (Lk. 6, 24 f.) Und neben diesen Worten stehen als Ergänzung die anderen: „Selig ihr Armen, denn euer ist das Reich Gottes. Selig, die ihr jetzt hungert, denn ihr werdet gesättigt werden. Selig, die ihr jetzt weinet, denn ihr werdet lachen." (Lk. 6, 20 f.) Muß danach nicht das irdische Leben des wahren Christen düster und freudlos sein!

Träfe das zu, so wäre damit das Urteil über das Christentum als Lebensphilosophie gesprochen. Das wahre, unserem Wesen entsprechende Leben muß naturgemäß ein Gefühl innerer Befriedigung und Freude wecken. „Jede gesunde Kultur blühet auf und blühet aus in Freude, jedes gesunde Volksleben treibt von selbst un-

unterbrochen Freudenknospen in reichster Fülle."[1]) Eine Religion, deren Betätigung mit keiner unmittelbaren Freude verbunden wäre, würde schon dadurch allein beweisen, daß sie kein echtes Leben hervorzubringen weiß. Das Leben bedarf auch der Freude, denn es verliert seine Spannkraft, wenn es ihrer ganz entraten muß. Eine Religion also, die darauf ausginge, die Freude zu töten, würde das Leben selbst bedrohen.

Das Christentum nimmt aber tatsächlich auch eine ganz andere Stellung zur Freude ein. Es schätzt das Leiden, aber es verbietet die Freude nicht, auch die irdische, auch die sinnliche nicht. Es duldet allerdings nicht jede Freude, es verlangt ein Maßhalten, es fordert Abtötung und Entsagung, es ruft sein Wehe über jene, die ganz im irdischen Genuß aufgehen. Aber was es damit beschränkt, ist doch nur das niedere Leben zugunsten des höheren, es will den Blick vom Sinnlichen auf das Geistige, vom Irdischen auf das Ewige lenken. So gibt es denn für das, was es nimmt, reichen Ersatz, es erschließt mit den höchsten Gütern auch die reinsten und edelsten Freuden. Das geschieht nicht nur tatsächlich. Das Christentum *will* Freude spenden, und es ist von vornherein mit vollem Bewußtsein als Religion der Freude aufgetreten. Der Apostel betont: „Das Reich Gottes ist . . . Friede und Freude im Heiligen Geiste" (Röm. 14, 17), und er mahnt: „Freuet euch allzeit im Herrn; abermals sage ich, freuet euch!" (Phil. 4, 4.)

Diese freudespendende Kraft der christlichen Religion haben alle erfahren, die den Geist Christi in sich aufgenommen und nach ihm ihr Leben eingerichtet haben. Die

[1]) P. W. Keppler, Mehr Freude. Freiburg 1909. S. 18 f.

Religion hat sie mit Gott vereinigt und ihnen damit ein Gut geschenkt, das alles Irdische aufwiegt und durch keine Schicksalsschläge genommen werden kann. Das scheinbar so düstere Evangelium der Entsagung breitet über das ganze Leben den Schimmer stillen beseligenden Glückes.[1]) „Habe ein gutes Gewissen", sagt die Nachfolge Christi, „und du wirst immer fröhlich sein." (II, Kap. 6. Vgl. auch das Hohelied der Liebe Gottes ebenda III, Kap. 5.)

Das Christentum bleibt sich allerdings bewußt, daß die vollendete Seligkeit dem Jenseits vorbehalten ist. Aber es hält den inneren Zusammenhang zwischen Jenseits und Diesseits fest. Die Güter, die dort unser warten, können wir auf Erden schon in etwa ergreifen. Und wie die Vollkommenheit des Jenseits die Ausreifung und ideale Vollendung der irdischen Heiligkeit ist, so hat auch die himmlische Seligkeit ihr Vorbild in der Herzensfreude, die Gott durch seine Gegenwart schon hier der Seele des Gerechten schenkt.

---

[1]) Vgl. die „Galerie fröhlicher Menschen" bei Keppler, a. a. O. S. 107 ff.

Das Problem des Leidens

1. Die Tatsachen und das Problem.

Wenn wir unser Leben auf das rechte Ziel einstellen, fehlt es ihm nicht an Freude. Wer allerdings einen Irrweg einschlägt, wer seine Befriedigung im Sinnengenuß sucht und ganz darin aufgehen möchte, muß stark enttäuscht werden, denn diesem Verlangen kommt die Wirklichkeit nur in bescheidenem Maße entgegen. Ein allzu genußsüchtiges Zeitalter wird immer im Pessimismus enden: „Die Welt hat nicht genug der mühelosen, raffinierten, üppigen Genüsse; das sind solche, die die Genußgier begehrt. Diese wird viel zu wenig befriedigt. Und da die Genußgier unersättlich ist und immer wieder leer wie das Sieb der Danaiden, so muß sie unbefriedigt bleiben und in der Welt eine Höllenqual empfinden. Diese Gefühle sind es, die der moderne Pessimismus verdolmetscht."[1])

Dennoch bleibt es wahr, daß selbst das edelste Streben kein vollbefriedigendes Glück auf Erden zu erringen vermag. Der Schmerz folgt uns durch das Leben als treuer Begleiter, und die schwersten Leiden werden uns nicht erspart. Gewiß ist vieles davon auf menschliches Verschulden zurückzuführen, es könnte vermieden werden,

[1]) K. Fischer, Geschichte der neueren Philosophie. Jubiläumsausgabe. IX, S. 520.

wenn wir strenger gegen uns selbst und weniger hartherzig gegen den Nächsten wären. Aber das Band zwischen Leben und Leiden ist doch so fest geschlungen, daß wir es nicht völlig zu lösen imstande sind, überlegene Kräfte halten es zusammen. Es gibt Schicksalsschläge, die wir nicht hindern, sondern nur ertragen können.

So entsteht hier ein ernstes Problem. Liegt nicht eine Grausamkeit in dieser Einrichtung des Lebens? Und ist es nicht ein Widerspruch, daß wir zum Glück berufen und dennoch von seinem Besitz ausgeschlossen sind? Diese Fragen fordern dringend eine Antwort, wenn der Sinn des Daseins uns nicht rätselhaft bleiben soll. Befriedigend aber kann die Antwort erst genannt werden, wenn sie zeigt, daß der Schmerz die Erreichung des Lebenszieles nicht nur nicht hindert, sondern selbst in positiver Beziehung zur Lebensaufgabe des Menschen steht. Wäre das Leiden auch nur nutzlos, so würde es schon für die Unvernunft des Daseins sprechen.

Die Menschheit hat lange vergebens um eine solche Antwort gerungen. Mit der Zeit aber hat die natürliche Vernunft und besonders der Glaube uns doch manches von dem tieferen Sinn des Leidens erschlossen, so daß wir in etwa zu sagen vermögen, wie es von innen heraus gerechtfertigt und als wertvoller Faktor in das Lebensganze eingeordnet werden kann.

2. Das Leiden im Lichte der natürlichen Vernunft.

Der Schmerz ist keine besondere Eigentümlichkeit des menschlichen Lebens, wir finden ihn als allgemein verbreitete Erscheinung schon in der Tierwelt, und hier bereits zeigt sich klar, daß er eine hohe Zweckbedeutung hat und durchaus nicht wie ein blindes Verhängnis auf

dem Leben lastet. Er steht ebenso wie die Lust im Dienste des Lebens. Die Lust begleitet die naturgemäße Entfaltung der Wesenskräfte, als Schmerz dagegen treten die Störungen des Organismus ins Bewußtsein. Indem nun das Tier naturgemäß die Schmerzempfindung flieht, lernt es den Übeln aus dem Wege gehen, die sein Leben bedrohen, und Hilfe suchen, wenn es verletzt oder erkrankt ist. So peitschen Lust und Unlust die Energie des Lebens immerfort auf, so regeln sie deren Betätigung in zweckentsprechender Weise.

Beim *Menschen* tritt zur sinnlichen Schmerzempfindung das höhere seelische Leiden hinzu. Aber mit der Größe des Schmerzes wächst auch seine Bedeutung. Sie erstreckt sich jetzt nicht nur auf das organisch-sinnliche, sondern noch mehr auf das geistige Leben.

Schon für den *intellektuellen* Fortschritt bildet die Not und mit ihr der Schmerz ein wirksam treibendes Motiv. Sie zwingt den Menschen zur Förderung und Pflege der Wissenschaft, denn diese ist seine stärkste Hilfe in dem beständigen Kampf ums Dasein, den er führen muß. Sie lehrt ihn das Wesen der Naturkräfte kennen und gibt ihm damit das Mittel in die Hand, sich gegen die Natur zu verteidigen, sie zu überwinden und seinen Zwecken dienstbar zu machen.

In viel innigerer Beziehung steht das Leiden zur *Kräftigung und Veredlung des sittlichen Willens*. Die Wissenschaft wird durch die Not indirekt gefördert, insofern sie gezwungen wird, intensiv zu arbeiten, um ihrer Herr zu werden. Für den Willen ist nicht nur der Kampf gegen das Leiden, sondern das Ertragen des Schmerzes selbst von hohem Wert.

Das mit Geduld ertragene Leiden stählt den Willen, und zwar nicht weniger als angestrengte positive Arbeit. Die großen Schicksalsschläge, aber auch die täglich erneuten kleinen Widerwärtigkeiten des Lebens stellen erhebliche Anforderungen an die Kraft der Seele. Es ist viel Selbstbeherrschung und innere Festigkeit notwendig, ihnen gegenüber den Gleichmut zu bewahren, unter dem schweren Druck nicht zusammenzubrechen oder mit Ausbrüchen der Ungeduld und des Zornes dagegen zu reagieren. Geradezu heroisch wird die Selbstüberwindung, wenn der Mensch einem qualvollen Leiden entfliehen könnte, aber trotz des heftigen Widerstrebens der sinnlichen Natur aus höheren Beweggründen freiwillig darin verharrt. Man denke an die Märtyrer, die mit einem Worte den grausamsten Qualen ein Ende machen konnten und dieses Wort dennoch nicht sprachen, weil ihr Gewissen es ihnen verbot. So gibt das Leiden Gelegenheit, Willenskraft zu offenbaren, zugleich aber übt und steigert es auch die Kraft. Wir sahen, daß die Aszese aus diesem Grunde absichtlich Leiden sucht. Der Schmerz, der von selbst über uns kommt, ist jedoch in aszetischer Hinsicht wirksamer als der, den wir freiwillig übernehmen, denn es fällt uns schwerer, mit Geduld zu tragen, was uns ohne unseren Willen auferlegt wird. Nietzsche, der im kraftvollen Willen sein höchstes Ideal verehrt, hat es klarer als viele andere erkannt, was das Leiden in diesem Zusammenhang bedeutet. Er ruft darum allen denen, die nur dem Genuß leben möchten, mahnend zu: „Ihr wollt womöglich das Leiden abschaffen; und wir? Es scheint gerade, wir wollen es lieber noch höher und schlimmer haben, als es je war! Wohlbefinden, wie ihr es versteht, — das ist ja kein Ziel, das scheint uns ein

Ende! Ein Zustand, der den Menschen alsbald lächerlich und verächtlich macht — der seinen Untergang wünschen macht. Die Zucht des Leidens, des größten Leidens — wißt ihr nicht, daß nur diese Zucht alle Erhöhungen des Menschen bisher geschaffen hat?"[1]) „Es bestimmt beinahe die Rangordnung, wie tief Menschen leiden können."[2])

Das Leiden *läutert* ferner den Willen. „Genießen macht gemein", es verstrickt allzusehr ins Sinnliche, es führt leicht zu Schuld und Sünde. Brechen dagegen schwere Schicksalsschläge über den Menschen herein, so können sie auch den, der seine höhere Bestimmung vergessen hat und ganz im Irdischen aufgeht, plötzlich zur Besinnung rufen, indem sie ihm die Nichtigkeit der Sinnesfreuden zum Bewußtsein bringen. Schopenhauer, der hier an die feine Psychologie der Gretchentragödie erinnert, schildert diese durch eine Katastrophe veranlaßte sittliche Umkehr des Willens mit den Worten: „Dann sehen wir den Menschen, nachdem er durch alle Stufen der wachsenden Bedrängnis, unter dem heftigsten Widerstreben, zum Rande der Verzweiflung gebracht ist, plötzlich in sich gehen und die Welt erkennen, sein ganzes Wesen ändern, sich über sich selbst und alles Leid erheben und, wie durch dasselbe gereinigt und geheiligt, in unanfechtbarer ruhiger Seligkeit und Erhabenheit allem entsagen, was er vorhin mit der größten Heftigkeit wollte, und den Tod freudig empfangen. Es ist der aus der läuternden Flamme plötzlich hervortretende Silberblick der Erlösung. Selbst die, die sehr böse waren, sehen wir bisweilen durch die tiefsten Schmerzen bis zu diesem Grade

[1]) Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse. S. 180 f. [2]) A. a. O. S. 258.

geläutert, sie sind andere geworden und völlig umgewandelt."[1]) Die kleineren alltäglichen Leiden haben naturgemäß keine so radikale Umwandlung zur Folge, aber sie sind doch ein ständiges Gegengewicht gegen die Gefahr der Überschätzung des Sinnlichen und hindern, indem sie immer wieder frische Wunden aufreißen, das vollständige Verwachsen mit dem Irdischen.

Noch auf eine andere Weise wirkt das Leiden läuternd. Es löst nicht nur den Sinn vom Niederen los, es *sühnt* auch zugleich die früheren Verirrungen und tilgt die damit verbundene Schuld. Hat der Sünder sich vorher in ungeordneter Weise dem Genuß ergeben, so werden ihm nun Güter, an denen er hängt, in fühlbarer Weise entzogen; hat er sich stolz erhoben, so wird er nun entsprechend gedemütigt; hat seine Leidenschaft sich über die sittlichen Schranken hinweggesetzt, so wird ihr jetzt doppelte Entsagung auferlegt. So wird das rechte Gleichgewicht hergestellt und das Geschehene in etwa ungeschehen gemacht.

Zu dieser negativen tritt als positive Ergänzung die *veredelnde* und *erhebende* Wirkung des Leidens. Indem das Leiden die Beziehungen zum Sinnlichen lockert oder löst, macht es die Seele frei, sich Höherem zuzuwenden; indem es den vergänglichen Charakter des Sinnlichen erkennen läßt, lenkt es die Aufmerksamkeit auf die wertvolleren und unverlierbaren Güter des Geistes. Auf diesem Wege führt es schließlich zu Gott, der als der Ewige allein über allen Wechsel erhaben ist. Zu ihm weist das Unglück auch deshalb empor, weil er in schwerer Not vielfach der einzige ist, von dessen Allmacht und Barmherzigkeit sich noch Hilfe erwarten läßt.

[1]) *Schopenhauer*, Werke. Reclam. I, S. 503.

So arbeitet das Leiden der Oberflächlichkeit und Leichtfertigkeit, der Weichlichkeit und übermäßigen Sinnlichkeit entgegen; es stählt, es läutert, es erhebt, es vertieft. Es ist darum eine Schule, durch die jeder hindurchgehen muß, der zu sittlicher Größe emporwachsen will. „Wer nie recht gründlich gelitten, behält immer etwas Oberflächliches, Mittelmäßiges." (Hilty.)

Doch nicht nur eigenes, auch *fremdes* Leid dient unserer sittlichen Erziehung. Abgesehen davon, daß es gleichfalls eine erschütternde Predigt der Vergänglichkeit des Irdischen ist, gibt es Gelegenheit, die Güte und den Opfersinn des Herzens zu betätigen. Wäre das Leiden nicht, so wäre die Caritas nicht, und mit ihr würde eines der schönsten und ehrenvollsten Kapitel aus der Geschichte der Menschheit schwinden.

Wer das Gesagte erwägt, wird in der Tatsache des Leidens nicht mehr ein unbegreifliches Rätsel sehen, sondern eher die hohe Weisheit in der Einrichtung des Lebens bewundern. Geradeso wie es ist, als eigentümliches Gemisch von Freude und Leid, erscheint das irdische Dasein der Eigenart und Lebensbestimmung des Menschen angepaßt. Beide, Freude und Schmerz, lassen sich zum Heile benutzen, „dem Tapferen sind", wie ein schönes Wort der hl. Katharina von Siena sagt, „glückliche und unglückliche Geschicke wie seine rechte und linke Hand, er bedient sich *beider*." Und beide sind notwendig zu unserem Heile. „Wie die Pflanze zum Gedeihen Regen und Sonnenschein nötig hat, so gedeiht auch der Mensch nicht ohne den Wechsel von heiteren und trüben Tagen. Wem alles zuwider ginge, wer von Dingen und Menschen nur Übles erlitte, der müßte, wenn ein solches Leben überhaupt möglich wäre, mit Grauen

von der Wirklichkeit und dem Leben sich abwenden. Aber auch der hätte nicht Ursache, sich glücklich zu preisen, dem jederzeit alle Wünsche, so wie sie in seiner Seele aufstiegen, erfüllt würden. Auch wenn er nicht in Sattheit und Übermut unterginge, was doch kaum vermeidbar scheinen möchte, er würde sehr wichtige menschliche Erlebnisse nicht erlebt, sehr wesentliche Seiten der menschlichen Natur nicht in sich ausgebildet haben."[1])

Das Leiden führt indessen den sittlichen Erfolg nicht mit mechanischer Notwendigkeit herbei, ja, es kann leicht die entgegengesetzte Wirkung haben, indem es, statt den Willen zu stärken und zu veredeln, gerade dessen Schwäche offenbart. Oft weckt es in der Seele Mißmut und Ungeduld, Aufruhr und Empörung, und elementare Schicksalsschläge können selbst einen vollständigen Zusammenbruch der Willensenergie zur Folge haben. Zuweilen disponiert seelischer Schmerz auch zu einem Sichgehenlassen, zur Nachgiebigkeit gegenüber sinnlichen Versuchungen, sei es, daß infolge der vielen Leiden eine gewisse Ermüdung und Abstumpfung eintritt, sei es, daß die gequälte Natur begieriger jede Genußmöglichkeit aufgreift. Es liegt eine feine Psychologie in den Worten des Mephistopheles in Lenaus „Faust":

„Am Menschen ist's ein mir beliebter Zug,
Daß, wenn's Geschick ihm eine Wunde schlug,
Wenn ein Verdruß die Seele ihm erweicht,
Der Sinnenreiz viel freier ihn beschleicht,
Als wären alsdann seine Tugendwächter,
Von Schmerz berauscht, verschlafen an der Pforte."

---

[1]) Paulsen, a. a. O. S. 414 f.

Es hängt also ganz von der Disposition des Menschen ab, wie das Leiden in ihm wirkt. „Wie im gleichen Feuer das Gold glänzt, der Schaum rußt und in der gleichen Dreschmaschine das Stroh zerstoßen, das Getreide gesäubert wird, und wie sich die Ölhefe mit dem Öl nicht vermengt, obwohl sie durch den Druck der gleichen Kelter ausgepreßt wird, so erprobt, reinigt und klärt ein und dasselbe Geschick die Guten und verdammt, vernichtet und verscheucht die Bösen. Daher die Erscheinung, daß in der gleichen Heimsuchung die Bösen Gott verwünschen und lästern, die Guten ihn anrufen und preisen. So sehr kommt es darauf an, nicht welcher Art die Leiden, sondern welcher Art die Dulder sind. Der Lufthauch streicht über den Unflat, und er entsendet schreckliche Dünste, streicht über das Salböl, und es spendet liebliche Düfte." (Augustinus, Gottesstaat, I, 8.) Daß aber jedes Leiden segensreich wirken kann, wenn es nur recht verstanden und benutzt wird, bekennt selbst der Pessimismus: „Es gibt kein Leid, das nicht in diesem Sinne segensreich wirken könnte, wenn der Mensch es als eine ihm zur ethischen Bearbeitung gegebene Materie auffaßt."[1])

Voraussetzung bleibt allerdings immer, daß das Leiden unsere Kraft nicht übersteigt. Doch die Grenze liegt hier sehr hoch. Die Geschichte zeigt, wie furchtbare Qualen der Mensch zu ertragen vermag, ohne seelisch zusammenzubrechen. Wenn er nicht standhält, werden wir den Grund deshalb eher in seiner Schuld als in der Größe des Leidens suchen. Daß nun das Lebenselend jene Grenze nie überschreitet, läßt sich aus der Erfahrung schwer beweisen. Das Urteil darüber wird durch die

[1]) Ed. v. Hartmann, Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus. Berlin 1880. S. 119.

ganze Weltanschauung mitbestimmt. Wer an einen persönlichen Gott nicht glaubt, findet keine Garantie dafür, daß die finstere Macht des Übels nicht gelegentlich zu zermalmender Größe anwächst. Wer dagegen in seinem Lebensschicksal das Walten einer göttlichen Vorsehung verehrt, hat das Vertrauen, daß Gottes Weisheit und Güte auch hier nicht versagen wird. „Gott ist getreu, er wird nicht zulassen, daß ihr über eure Kräfte versucht werdet, sondern mit der Versuchung auch den Ausgang geben, so daß ihr ausharren könnt." (1. Kor. 10, 13.)

3. Das Leiden im Lichte des Glaubens.

Die Aufschlüsse, die die Vernunft über die Stellung des Leidens im Menschheitsleben gibt, werden durch den christlichen Glauben bedeutend erweitert und vertieft.

Ein überraschendes Licht fällt zunächst auf den Ursprung des Leidens. Nach Gottes anfänglicher Bestimmung, so lehrt die Offenbarung, sollte es im menschlichen Leben keinen Schmerz geben. Der Mensch sollte nicht auf dornigem Wege zu seinem Ziele geführt werden. Während bei unserer jetzigen sittlichen Schwäche das Leiden notwendig ist, den Charakter zu stählen und zu läutern, hatte der erste Mensch als übernatürliche Mitgift einen solchen Adel der Gesinnung und eine solche Kraft des Willens erhalten, daß der Stachel des Schmerzes nicht notwendig war, ihn von Weichlichkeit und Sinnenlust zu heilen. Uns würde das Paradies entnerven, bei ihm brauchte das nicht der Fall zu sein. Seine Erkenntnis der ewigen Güter war klar und seine Liebe dazu groß genug, um jeder Versuchung erfolgreich zu begegnen. Erst des Menschen Schuld hat das Übel als Strafe auf die Erde herabgezogen.

Um so wunderbarer erscheint es, zu welcher Bedeutung Gott das, was an sich Strafe ist, emporgehoben hat. Gott hat die bittere Folge der Sünde zu ihrem Heilmittel gemacht. Der Schmerz wirkt nicht nur im Leben jedes einzelnen Menschen sittlich läuternd, er hat nach christlicher Lehre auch eine zentrale Stellung im Leben des Erlösers: er ist das Mittel, durch das der Heiland unsere Sündenschuld gesühnt und die Macht des Bösen gebrochen hat. Indem Christus selbst gelitten, hat er zugleich dem Schmerz die höchste, ja eine wahrhaft göttliche Weihe gegeben. Feuerbach behauptet, weil das Leiden etwas göttlich Erhabenes sei, habe die christliche Religion es in Gott selbst hineingetragen und die Vorstellung des leidenden Gottes gebildet. Das Gegenteil ist wahr. Das Leiden ist an sich ein Zeichen geschöpflicher Schwachheit, aber dadurch, daß der Gottmensch es getragen, hat es den Adel des Göttlichen gewonnen.

Solche Aufklärung hat im Verein mit dem ergreifenden Vorbild des Erlösers die Wertschätzung des Leidens aufs stärkste beeinflussen müssen. Alle, die wahrhaft vom Geiste Christi beseelt sind, lieben daher das Leiden, verlangen danach und nehmen jedes Kreuz mit freudiger Geduld auf sich, nicht nur den furchtbaren Schmerz des Martyriums, sondern, was mehr sagen will, auch die ermüdende und niederdrückende Pein eines langjährigen Krankenlagers oder lebenslänglicher Verfolgungen und Entbehrungen. Das Leiden ist für den Christen ein Lebenselement geworden. „Man schätzt, ja man bewillkommnet es als Freund, von dem man nur lernen und gewinnen kann. Man weicht ihm nicht aus, man kehrt ihm nicht feig den Rücken; man gibt sich willig in seine Schule und Lehre und unterzieht sich seinem scharfen Messer, über-

zeugt, daß dieses, geführt von der Hand eines weisen und gütigen Arztes, zwar ins Lebendige und Grüne schneidet, aber doch nur zum Heil und zur Gesundung verwundet, den Lebensnerv nicht tötet, sondern freilegt, weckt und kräftigt."[1])

Welch ein Fortschritt gegenüber der Frömmigkeit des Alten Testaments, wenn man die Leidensfreudigkeit christlicher Heiligen mit der Herzensqual des Dulders Job vergleicht, die sich in leidenschaftlichen Fragen und Klagen Luft macht! Und welch ein Abstand von der heidnischen Antike! Es fehlt dieser nicht an feinsinnigen Reflexionen über den Wert des Leidens und über die Art, es mit Würde zu tragen. Aber das Leiden erscheint ihr doch immer mehr oder weniger als dunkles Verhängnis. Darum ist das höchste Ideal, zu dem ihre Philosophie vordringt, das der stillen Resignation, der Ruhe und Gelassenheit. Das Leben hat auch dieses Ideal nur selten verwirklicht. Sogar berühmte Stoiker haben im Leiden wenig Selbstbeherrschung gezeigt und in großem Schmerz den Selbstmord als Ausweg gewählt, entsprechend dem Rate des Seneka: „Siehe, die Tür steht offen, kurz ist der Weg zur Freiheit." Schon die Kunst verrät, wie grundsätzlich verschieden der antike Mensch und der Christ zum Leiden stehen: „Vor der heidnischen Niobe läßt das maßlose Schmerzgefühl der Mutter in seinem leidenschaftlichen theatralischen Ausbruche, der selbst im Unglück noch nicht gebeugte Stolz auf ihre Kinder, ein grimmiger, machtloser Trotz kein wahres Mitleid entstehen. Aber wenn wir unsere Schmerzensmutter betrachten, da steht ein Wehe vor uns, unermeßlich, unergründlich, bitter wie

[1]) P. W. v. Keppler, Das Problem des Leidens[3]. Freiburg 1911. S. 26 f.

das Weltmeer, und doch so heiter und stille wie der klare Himmel. Es ist so wahr und natürlich, daß es auch ohne Worte und Gebärden spricht, und dabei so übernatürlich verklärt durch die vollkommene Unterwerfung unter Gott, daß uns sein bloßer Anblick zur Einigung mit Gott zieht."[1])

Sind wir nun von dieser Lösung des Problems vollständig befriedigt? Das Leiden ist eingeordnet in die sittliche Lebensaufgabe, es erscheint aufs höchste geadelt und geweiht. Aber ein Rätsel bleibt dennoch bestehen. Die Stimme der Natur sagt uns, daß wir nicht nur zur Vollkommenheit, sondern auch zur Glückseligkeit berufen sind. Zum Glückseligkeitsideal aber steht das Leiden, mag es in sittlicher Hinsicht noch so bedeutsam sein, jedenfalls im Widerspruch. Müssen wir also nicht doch am Sinn des Daseins irre werden, wenn die beiden Lebensziele einander widerstreiten und, was dem einen dient, dem andern hinderlich ist?

Es ist in der Tat kein Ausweg. Das irdische Leben, für sich allein betrachtet, bleibt ein Rätsel. Wir sahen schon früher, daß es über sich selbst hinausweist in ein Jenseits, in dem die Ideale der Vollkommenheit und Glückseligkeit zusammenfallen. Von dort fällt Licht in das Dunkel. Das Jenseits läßt uns erkennen, wie das irdische Leiden, indem es der Tugend dient, schließlich auch die Glückseligkeit verwirklichen hilft. Auf diese Weise ergibt sich ein voller Einklang der Lebensziele. Das Bewußtsein, daß alles Leiden nur eine Durchgangsstufe ist, daß der Weg durch Nacht zum Licht, durch

[1]) A. M. Weiß, Apologie des Christentums.[3] I. Band. Seite 621 f.

Schmerz zur Freude führt, versöhnt uns endgültig mit der Härte des Schicksals und gibt uns Kraft, sie zu tragen. Ist es für den Christen nicht das einzige und höchste Motiv, so ist es doch dasjenige, an dem er sich im Leiden am leichtesten aufrichtet.

Überindividuelle Zwecke

1. Die Pflicht, höheren Zwecken zu dienen.

Die Persönlichkeit, ihr Glück und ihre Vollkommenheit, ist ein berechtigtes und notwendiges Lebensziel. Ist sie auch das letzte Ziel? Dürfen wir bei ihr stehen bleiben, oder gibt es höhere Güter, denen der Mensch mit seinem ganzen Sein zu dienen verpflichtet ist?

Im praktischen Leben wie in der Philosophie wird oft genug die Auffassung vertreten, das Individuum sei wirklich als absoluter Selbstzweck zu betrachten. Es sei ihm nichts übergeordnet, und seine ganze Lebensaufgabe erschöpfe sich darin, sich rückhaltlos auszuleben.

Wird von dieser Philosophie des extremen Individualismus und Egoismus gesprochen, so denken wir unwillkürlich an Nietzsche. Aber Nietzsche ist nicht ihr radikalster Vertreter, wenigstens stellt er nicht einem jeden Egoismus den Freibrief aus . Der Übermensch allerdings gilt ihm als Sinn der Erde, er tritt für ihn an Gottes Stelle. Ihm gibt er auch das Recht, sich alles dienstbar zu machen. Da der Übermensch groß werden soll, so muß er nach Nietzsche alles auf sich beziehen, er muß selbstsüchtig sein, „der Egoismus gehört zum Wesen der vornehmen Seele." Zarathustra rühmt sich ausdrücklich, der erste zu sein, der im Gegensatz zur her-

kömmlichen Ethik „die Selbstsucht selig pries, die heile, gesunde Selbstsucht, die aus mächtiger Seele quillt."[1]) Aber das gilt nicht für jeden Menschen. Nietzsche will den Egoismus nicht zur vollen Herrschaft kommen lassen, er erklärt sogar: „Ein Grauen ist uns der entartende Sinn, der spricht: Alles für mich!"[2]) Das Gros der Menschheit soll einem höheren Ideal dienen und sich ihm zum Opfer bringen, dem Ideal der Zukunft, dem Übermenschen. Für dieses hat Nietzsche selbst sich in glühendem Eifer verzehrt: „Mich selber bringe ich meiner Liebe dar und den Nächsten gleich mir."[3])

Was Nietzsche als Privilegium des Übermenschen betrachtet, räumt der extreme Individualismus jedem als Recht ein. In radikalster Weise und mit brutalster Konsequenz wird diese Auffassung von Max Stirner vorgetragen. Stirner ist vielfach als Vorläufer Nietzsches bezeichnet worden, er verfolgt aber doch wesentlich andere Ziele als dieser. Nietzsche arbeitet für eine Idee, Stirner nennt jede Idee ein Phantom, einen „Spuk", für ihn existiert nur das einzelne Individuum. Der „Einzige" lehnt es ab, für irgend ein höheres oder allgemeineres Ziel einzutreten, er lebt nur für sich selbst. Der Egoismus ist seine Lebensweisheit: „Mir geht nichts über mich." Die übrigen Menschen nutzt er nach Kräften aus. Tut er ihnen gelegentlich Gutes, so geschieht es nur aus Eigennutz, weil es ihm gerade so gefällt, weil es ihm Freude macht: „Ich liebe die Menschen auch, nicht bloß einzelne, sondern jeden. Aber ich liebe sie mit dem Bewußtsein des Egoismus; ich liebe sie, weil die Liebe mich glücklich macht, ich liebe, weil mir das Lieben natürlich ist,

[1]) Also sprach Zarathustra. Seite 278. [2]) A. a. O. Seite 111. [3]) A. a. O. S. 130.

weil mir's gefällt."[1]) Das ist eine offene Sprache, aber sie gibt doch nur wieder, was nicht wenige im stillen denken und praktisch üben.

In der Regel geht die Ethik jedoch über das Individuum hinaus; sie fordert, daß der Mensch weiteren und höheren Zwecken diene. In derselben Richtung bewegt sich im allgemeinen die praktische Wertschätzung sittlicher Größe. Zahlen wir auch im eigenen Leben dem Egoismus unseren Tribut, so bleiben wir uns doch bewußt, daß edle Menschlichkeit sich nicht in Selbstsucht, sondern in opferwilliger Hingabe äußert.

Der Mensch hat nun in der Tat die Pflicht, seinem Dasein überindividuelle Zwecke zum Inhalt zu geben. Ist er in gewissem Sinne Selbstzweck, so darf er doch bei seinem Ich nicht stehen bleiben. Die eigene Persönlichkeit bildet wohl den inneren Lebenszweck, die letzte Lebensaufgabe aber besteht darin, sich weiteren Interessen und höheren Gütern zu weihen.

Das ergibt sich schon aus der Stellung, die der Mensch in der Welt einnimmt. Nur die absolute Persönlichkeit Gottes, der für sich allein steht und nicht als Teil einem größeren Ganzen angehört, der von niemand abhängig ist und kein höheres Gut über sich hat, kann als absoluter Selbstzweck gelten. Der Mensch steht nicht isoliert, er ist einer sozialen Gemeinschaft eingeordnet, die nur in lebendiger Wechselwirkung ihrer Glieder sich entwickeln kann, und wie er auf Unterstützung von dieser Seite angewiesen ist, so soll er naturgemäß auch seinerseits nach Kräften das Ganze fördern. Er ist ferner ein geschöpfliches Wesen, er wurzelt mit seinem ganzen Dasein in einer

[1]) M. Stirner, Der Einzige und sein Eigentum. S. 340.

höheren Welt. Dieses Ursprungs darf er nicht vergessen, er darf nicht so leben, als gehöre er ganz sich selbst und habe keinen Herrn über sich. Der ihn geschaffen, hat ein Anrecht auf ihn. Nur wer keine höhere Macht über dem Menschen anerkennt und ihn selbst an die Stelle Gottes setzt, kann ihn als absoluten Selbstzweck betrachten und den letzten Sinn des Lebens in ihm suchen.

Nicht weniger verpflichtet den Menschen die Rücksicht auf sich selbst, sein Leben in höheren Gütern zu verankern. Seine innere Größe, Kraft und Freiheit, sowie sein wahres Glück ist davon abhängig.

Der Mensch muß über sich hinausgehen und weitere Ziele ins Auge fassen, wenn er *groß* und *vollkommen* werden will. Ohne Schaden verschließt sich nur in sich selbst, wer alle Kraft und allen Reichtum des Geistes von vornherein in sich besitzt. Eine solche Seinsfülle kommt keinem Geschöpf zu, auch dem Menschen nicht. Der Mensch nimmt allerdings als Persönlichkeit eine hohe Rangstufe in der Seinswelt ein, seine vernünftige Natur hat einen solchen Wert, daß Gott sie nie vernichten wird. Aber diese Anlagen sind nur deshalb so wertvoll, weil sie den Menschen befähigen, sich bis zur Welt des Ewigen zu erheben. Von deren Besitz hängt die Vollkommenheit des Geistes ab. Die leere Persönlichkeit an sich genügt nicht, es kommt darauf an, mit welchem Inhalt sie sich erfüllt. Wenn nun der Mensch kein anderes Ziel und keinen weiteren Gesichtskreis kennt als das eigene kleine Ich, so muß er arm und unbedeutend bleiben: „Wenn du dich selbst suchst, wirst du dich selbst finden, aber zu deinem Verderben.“ (Nachfolge Christi.) Der Mensch bedarf eines Höheren, um an ihm emporzuwachsen, er muß über sich hinausgehen, um die Güter

zu finden, die ihm Vollkommenheit und Größe und seinem Leben einen bedeutenden Inhalt geben. „Genau in dem Grade, in dem du Wesen finden kannst, die größer sind als du, zu denen du aufsehen kannst, genau in dem Grade wirst du edler, wirst du glücklicher werden. . . . . Ebenso hängt alle Freude und Kraft der Menschheit zum Fortschritt davon ab, daß etwas zu verehren gefunden wird, und alles Elend der Menschheit fängt mit der Gewohnheit des Verachtens an." (Ruskin.)

Auch die Quelle der Kraft liegt im Reiche der Ideen. Der Gedanke an große Ziele regt an und steigert die Aktivität der Seele, die Begeisterung trägt über Schwierigkeiten hinweg und gibt den Mut zu bedeutenden Taten, ein Leben ohne Ideale dagegen muß seine Spannkraft bald verlieren.

Die innere Freiheit ist an dieselben Voraussetzungen geknüpft. Der Mensch wird unfehlbar dem Zuge der starken sinnlichen Triebe folgen, wenn sich kein Gegengewicht geltend macht, das ihn aufwärts zieht. Er wird sich nach unten hin ausleben und ein Sklave seiner niederen Natur werden, wenn sich kein Weg nach oben öffnet.

Ebenso muß das wahre Glück ausbleiben, wenn die edelsten Regungen der Seele unterbunden und die höchsten Güter, für die sie berufen ist, ihr vorenthalten werden.

Aus dem Gesagten geht schon hervor, daß die höheren Lebenszwecke die Verwirklichung der persönlichen Vollkommenheit keineswegs hindern, sondern sie im Gegenteil in idealer Weise fördern. Höherer und niederer Lebenszweck widersprechen sich nicht, sondern ergänzen sich.

Man sollte allerdings meinen, daß der Mensch am meisten gewinne, wenn er nur für sich lebt, und daß ihm verloren gehe, was er im Dienste anderer Zwecke tut. Das gilt auch tatsächlich im Bereiche der sinnlichen Güter. Anders steht es mit der Entwicklung der geistigen Persönlichkeit. Diese wird gerade durch selbstlose und selbstvergessene Hingabe groß, wenn es wirklich die wahren Ziele des Geisteslebens sind, die sie ergreift. Opfer und Entsagungen sind dabei allerdings unvermeidlich, aber sie betreffen nur das Niedere im Menschen, während das Höhere in ihm dadurch erst recht erstarkt. Indem der Geist sich den edelsten Zwecken hingibt, wächst er selbst in sie hinein, erfüllt sich mit ihnen, nimmt teil an ihnen, und je schmerzlicher die Opfer sind, um so inniger und fester ist der Zusammenhang. Und da es sich um die wahren Güter der Seele handelt, so findet der Mensch sein eigenes Selbst in ihnen wieder, nur in veredelter, verklärter Gestalt. Christus, dessen ganzes Streben darauf gerichtet war, den Menschen aus der Enge seines Egoismus herauszureißen und zu dem höchsten Lebensziel emporzuführen, hat auf jenes rätselhafte Gesetz des Geisteslebens mit den ebenso geheimnisvollen Worten hingewiesen: „Wer sein Leben findet, der wird es verlieren, und wer um meinetwillen sein Leben verlieren wird, der wird es finden." (Mt. 10, 39.) Hegel wiederholt diesen Gedanken, wenn er in seiner prägnanten Kürze sagt: „Das Wahre der Persönlichkeit ist eben dies, sie durch dieses Versenken, Versenktsein in das andere zu gewinnen."[1])

Dadurch, daß der höhere Zweck den niederen fördert, dürfen wir uns indessen nicht verleiten lassen, jenen diesem

[1]) Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Berlin 1832. I. S. 197.

unterzuordnen. Die Versuchung dazu liegt nahe, und die moderne anthropozentrisch gerichtete Ethik und Religionsphilosophie hat diesen Schritt vielfach wirklich getan. Man verpflichtet den Menschen auf höhere Güter, aber nur in seinem eigenen Interesse, weil sie zu seinem Glück und seiner Vollkommenheit notwendig sind. Das geht so weit, daß man selbst Gott nur würdigt, insofern er ein Lebensbedürfnis für den Menschen ist. So werden scheinbar überindividuelle Lebensziele aufgerichtet, in Wirklichkeit aber bleibt das Individuum absoluter Selbstzweck, indem alles übrige ihm dienstbar gemacht wird.

Diese Auffassung ist eine Verirrung. Sie verkennt die Stellung des Menschen. Es gibt Güter, die über ihm stehen. Ihnen muß er sich darum aufrichtig unterordnen. Er schadet sich selbst, wenn er es nicht tut. Solange das kleine Ich sein letzter Gedanke ist, auf den er alles, auch das Höchste bezieht, bleibt sein Leben eingeengt, es beginnt sich erst zu weiten, wenn er sich ernstlich entschließt, über sich hinauszustreben.

2. Die Möglichkeit selbstlosen Handelns.

Ideale Forderungen, wie die eben genannten, rechnen, so hält uns nun der Realismus entgegen, zu wenig mit den gegebenen Verhältnissen. Der Mensch, wie wir ihn kennen, kann in seinem Tun gar nicht von sich selbst absehen, er muß schließlich alles doch auf sich beziehen. Der Egoismus ist denn auch tatsächlich, nur in verfeinerter Form, selbst in den edelsten und opferwilligsten Handlungen der maßgebende Faktor: sie werden nur deshalb gesetzt, weil sie uns Befriedigung gewähren, und nur von denen, die Befriedigung in ihnen finden. So heißt es z. B. in einer monistischen Ethik: „Opfer ist

überhaupt ein viel mißbrauchtes Wort; denn kein Menſch bringt ſolche Opfer. Ein Menſch opfert den andern, ja; aber keiner opfert ſich ſelbſt, weil jeder nur das tun kann, was ihm das Liebere iſt. Setzt einer, um einen beſtimmten Zweck zu erreichen, ſein Leben aufs Spiel, ſo will er nicht ſich opfern: ihm wäre es ein Opfer, auf ſeinen Zweck zu verzichten, denn ſein Ich iſt in dieſem."[1]) „Um unſer individuelles Daſein opfern zu können, müſſen wir durch unſer Streben, durch unſere Anſchauungen, durch unſere Liebe derart unſer Ich erweitert haben, daß wir als ein höheres Individuum uns erkennen und fühlen, in deſſen Egoismus es liegt, die Aufopferung unſeres individuellen Daſeins als das geringere Übel zu betrachten, ſobald es gilt, das höhere, ſelbſterworbene Sein zu retten. Jede andere Selbſtaufopferung iſt widernatürlich und nur bei geiſtiger Beſchränktheit oder einer Art Wahnſinn denkbar."[2])

Ein wahrer Kern iſt in dieſer Argumentation nicht zu verkennen. Wir haben früher ſchon hervorgehoben, daß der Menſch nicht ganz von ſich ſelbſt abſehen und ſchließlich immer nur tun kann, was mit einer Befriedigung für ihn verbunden iſt. Eine vollſtändige Selbſtloſigkeit iſt deshalb für ihn in der Tat nicht möglich, alles ſittliche Handeln, mag es noch ſo aufopfernd erſcheinen, bleibt eine Bejahung des edleren Selbſt. Aber daraus folgt noch nicht, daß die Selbſtliebe das einzige oder auch nur das letzte Motiv jeder Willensentſcheidung iſt. Die Liebe zur Sache kann das Perſönliche in den Hintergrund drängen und den eigentlichen Ausſchlag geben. Ja, das

[1]) Carneri, Der moderne Menſch. Volksausgabe. S. 47.
[2]) A. a. O. S. 19.

sachliche Moment kann gelegentlich die Seele so vollständig erfüllen, daß der Gedanke an die Befriedigung, die sich aus der Handlung ergibt, kaum als Motiv ins Bewußtsein dringt. Jemand stürzt z. B. in ein brennendes Haus, um einen Menschen zu retten. In einem solchen Augenblicke wird in der Regel der Gedanke an das eigene Ich gar nicht aufkommen, als Motiv wirkt das Sachliche, der eine Gedanke, daß ein kostbares Leben in Gefahr ist.

Was die Geschichte an Beispielen opferwilliger Hingabe enthält, läßt sich auch gar nicht alles als Ausfluß eines verfeinerten Egoismus verstehen. Wenn das bloße Abwägen von Lust und Unlust maßgebend wäre, müßten viele Erscheinungen ein psychologisches Rätsel bleiben. Die seelische Befriedigung steht oft, besonders wenn es sich um das Opfer des Lebens oder um langjährige Leiden handelt, zur Größe des Opfers so wenig im Verhältnis, daß man auf das Pflichtbewußtsein oder auf die Liebe zur Sache als Motiv zurückgreifen muß, um ein Verständnis für den Vorgang zu gewinnen. Darum dürfte ein anderer gleichfalls monistischer Denker ein richtigeres Bild von den sittlichen Motiven edler Menschen entwerfen, wenn er dem Eudämonismus gegenüber bemerkt: „Helden des Krieges und der Arbeit, Vorkämpfer für die äußere und innere Größe und Ehre ihres Volkes, Märtyrer der Pflicht und Überzeugung, gewissenhafte Arbeiter und Beamte, aufopfernde Gattinnen und Mütter haben stets, ohne erst vorsichtig abzuwägen, ob ihr Handeln ihnen oder anderen größeres Glück verschaffe, stolz und freudig getan und gelitten, was ihnen Pflichtgefühl und Gewissen, was ihnen Vaterlands- und Kindesliebe, was ihnen das durch Anlage oder Bildung gewonnene Lebensideal zu tun und

zu leiden gebot. Oft haben sie dabei größeres Glück für sich und die Ihrigen, für ihre Volksgenossen und Mitmenschen geschaffen, oft haben sie sich Haß und Verfolgung, Not und Tod zugezogen. Immer aber waren sie leuchtende Zeugen dafür, daß höheres, edleres Verlangen in der Menschennatur lebt als die Sehnsucht nach Freude und Glück."[1])

[1]) Unold, Aufgaben und Ziele des Menschenlebens.[3] Leipzig 1908. S. 116.

Das Leben als Arbeit für das Gemeinwohl

1. Das natürliche Gebot der Liebe.

Der nächste überindividuelle Lebenszweck ergibt sich aus dem Umstande, daß der Mensch in sozialen Zusammenhängen lebt. Daraus folgt für das einzelne Individuum nicht nur die Notwendigkeit, in der persönlichen Selbstentfaltung auf andere Rücksicht zu nehmen, ihre Rechtssphäre zu achten und ihre Entwicklung nicht zu hindern, sondern auch die Pflicht, der Gesellschaft seine Kraft positiv dienstbar zu machen. Die Gemeinschaft kann eben ihren Zweck nur erfüllen, wenn sie auf Wechselwirkung aufgebaut ist, und wenn jeder seinen Beitrag zum Ganzen leistet; sie müßte zerfallen, wenn jeder nur nehmen und niemand geben wollte.

Es handelt sich hier um eine natürliche Pflicht, die als solche einem Gebote Gottes entspricht. Die soziale Gemeinschaft ist kein Zufallsprodukt, sie hat sich bilden müssen, weil der Mensch als isoliertes Wesen verkümmert und seine Lebensaufgabe nur mit Unterstützung von seinesgleichen recht zu erfüllen vermag. Hat aber Gott selbst den Menschen so geschaffen, daß er durch seine Natur zur Verbindung mit anderen Wesen derselben Art genötigt wird, so muß es als sein Willensgebot

gelten, daß die Menschheit sich als soziale Gemeinschaft in lebendiger Wechselwirkung ihrer Glieder entfalte.

Zur Mitarbeit am Gemeinwohl ist darum ein *jeder* verpflichtet, soweit er sich überhaupt nach dieser Seite hin zu betätigen vermag. Es gibt niemand, der so hoch stände, daß er sich über soziale Pflichten und Rücksichten hinwegsetzen dürfte.

Nietzsches aristokratische Ethik vertritt bekanntlich die entgegengesetzte Auffassung. Nach ihrer Ansicht liegt der letzte Sinn des Menschheitslebens in den wenigen großen Persönlichkeiten, die es aus sich hervorbringt. Der Übermensch ist absoluter Selbstzweck. Er ist niemand verpflichtet, wohl aber hat er das Recht, sich alles dienstbar zu machen und niederzutreten, was ihm hindernd in den Weg kommt.

Nietzsche verkennt, daß jedem Menschen die Würde der Persönlichkeit zukommt, die es verbietet, ihn zum bloßen Mittel für fremde Zwecke zu degradieren. Anderseits überschätzt er die Stellung der großen Repräsentanten des Menschengeschlechts. Sie stehen nicht *über* der Menschheit, sie bleiben *Teile* davon, wenn auch edle und vornehme Teile; es geht aber nicht an, einen Teil als dienendes Glied vollständig auszuschalten und als reinen Selbstzweck dem Ganzen überzuordnen. Und wer soll die Grenze festsetzen, wo das Übermenschliche beginnt, das sich als Selbstzweck betrachten darf! Hat doch ein jeder Freigeist, der sich mehr dünkt als andere, die natürliche Neigung, die Privilegien des Übermenschen für sich in Anspruch zu nehmen. Es gilt auch hier Goethes Mahnung:

„Kaum bist du Herr vom ersten Kinderwillen,
So glaubst du dich schon Übermensch genug,

Versäumst, die Pflicht des Mannes zu erfüllen!
Wieviel bist du von andern unterschieden?
Erkenne dich, leb' mit der Welt in Frieden!"
(Zueignung.)

Was die Art und Weise der sozialen Betätigung angeht, so ist es nicht notwendig, ja in der Regel nicht einmal möglich, unmittelbar für die Menschheit als Ganzes einzutreten. Es gibt gewiß Taten des Geistes, die geeignet sind, allen zugute zu kommen, aber gewöhnlich wird derjenige, der zu sehr in die Weite schaut, seine Kraft nutzlos zersplittern und seine nächsten Pflichten darüber versäumen. Die großen Ziele und Gesichtspunkte sollen nicht aus dem Auge verloren werden, aber das ordentliche Mittel, ihnen zu dienen, besteht darin, in kleinerem Kreise gewissenhaft zu arbeiten, für die Personen einzutreten, die uns von Natur oder infolge unseres Berufes besonders nahe stehen, und die Organisationen zu fördern, mit denen wir unmittelbar verbunden sind. Damit ist kein Verbot aufgestellt, die Kulturgüter bis zu den entlegensten Völkern zu tragen. Der Liebe sind keine nationalen Schranken gezogen, die Menschheit soll sich als eine Einheit entwickeln, der Strom des Lebens soll von einem Ende der Erde bis zum andern fluten, aber auch hier muß das Prinzip der Kleinarbeit zur Geltung kommen. Ein Missionar z. B. kann durch seine Liebe zu den unsterblichen Seelen bis in die weiteste Ferne geführt werden, aber er wird sich immer einen begrenzten Wirkungskreis wählen müssen. Wer so an bestimmter Stelle seine Pflicht erfüllt, darf das frohe Bewußtsein haben, auch zum Gedeihen des Ganzen das Seinige beizutragen.

Dabei wird sich die soziale Sorge in erster Linie auf das geistige und sittliche Wohl erstrecken. Die seelische Kultur ist ja die vornehmste Aufgabe des Menschen, wer sie fördert, erweist darum seinem Nächsten den größten Dienst. Die Güter des Geistes drängen auch ihrer ganzen Natur nach am meisten dazu, daß man sie andern mitteile, denn sie wollen von allen erkannt, geliebt und in Besitz genommen werden. So wird denn die ältere Generation der jüngeren ihr geistiges Erbe überliefern, die Gebildeten werden den Armen des Geistes, die sittlich Starken den Schwachen, die Kulturvölker den niederen Rassen in ihrer geistigen Not zu Hilfe kommen müssen. Am dringendsten wird diese Pflicht für diejenigen, die Lehrer und Erzieher von Beruf sind.

Doch auch des materiellen Wohles muß gedacht werden, schon aus dem einen Grunde, weil das geistige Leben der Menschheit sich auf dem sinnlichen aufbaut und ohne materielle Hilfsmittel weder die einzelnen Individuen noch die sozialen Organisationen ihre Aufgaben erfüllen können. Wir haben allerdings gesagt, daß Leiden für die sittliche Erziehung wertvoll, ja unentbehrlich sind, aber es wäre verfehlt, nun daraus zu folgern, daß es am besten ist, den Nebenmenschen in seiner Not zu lassen oder sich auf die allernotwendigste Hilfe zu beschränken. Das Leben bedarf der Freude ebenso wie des Schmerzes, und der Leiden gibt es so viele, daß sie trotz der eifrigsten sozialen Liebestätigkeit dem Leben niemals fehlen werden.

Die größte Herzensgüte darf indessen nie so weit gehen, daß sie dem Nächsten in allem zu Willen ist, sie darf nicht einfach dem Triebe des natürlichen Mitleids folgen, sondern muß sich von höheren Gesichtspunkten

leiten lassen. Es liegt viel Wahrheit in Nietzsches Wort: „Wehe allen Liebenden, die nicht noch eine Höhe haben, die über ihrem Mitleid ist!“[1]) Was das Sittengesetz verbietet, müssen wir versagen, und wenn das Seelenheil es verlangt, müssen wir es auch übers Herz bringen, geliebten Menschen wehe zu tun. Es gibt Fälle, in denen Härte und Unnachgiebigkeit die wahre Form der Liebe ist.

2. Das Gebot der Liebe im Christentum.

Keine Religion hat den sozialen Sinn in umfassenderer und wirksamerer Weise gepflegt als die christliche. Das Christentum ist die Religion der Liebe.

Im Reiche Gottes soll nach dem Willen Christi nicht der als groß gelten, der über andere herrscht, sondern derjenige, der ihnen mit der größten Hingebung dient: „Ihr wißt, daß die Fürsten der Völker über sie herrschen und die Großen Macht über sie ausüben. Unter euch aber soll es nicht so sein, sondern jeder, der unter euch größer werden will, sei euer Diener, und wer unter euch der erste sein will, soll euer Knecht sein, wie auch der Menschensohn nicht gekommen ist, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen.“ (Mt. 20, 25 ff.) Darum lautet das Testament des Herrn: „Dies ist mein Gebot, daß ihr einander liebet, wie ich euch geliebt habe.“ (Joh. 15, 12.)

So hoch wird hier das Gebot der Nächstenliebe geschätzt, daß es unmittelbar neben das der Gottesliebe gestellt wird. Nach christlicher Auffassung kann diese ohne jene gar nicht bestehen, denn wer Gott wahrhaft liebt, muß auch den Menschen als Kind Gottes lieben: „Wenn jemand sagt: ich liebe Gott, und er haßt seinen Bruder, der ist ein Lügner.“ (1. Joh. 4, 20.)

---

[1]) Also sprach Zarathustra. S. 130.

Die Liebe, die Christus lehrt, ist allumfassend. Sie gilt der Familie, deren Zusammenhang Jesus festigt, indem er die Unauflöslichkeit der Ehe zum Gesetz erhebt. Sie gilt dem Vaterlande, wie denn Jesus selbst sein Volk innig liebt. Sie gilt den Freunden: auch Jesus hat solche. Aber sie geht doch über diese Grenzen, die die natürliche Neigung zieht, weit hinaus. Jeder Mensch gilt ihr als Nächster. Sie erweist auch dem Unbekannten, auch dem Angehörigen eines fremden Volkes Samariterdienste, wenn er der Hilfe bedarf. Sie schweigt selbst dem Feinde gegenüber nicht.

Die christliche Liebe ist zugleich eine opferwillige Liebe, hingebend bis zum Heroismus: „Sie erträgt alles, glaubt alles, hofft alles, duldet alles." (1. Kor. 13, 7.)

Trotz all ihrer Güte kennt sie dennoch keine schwächliche Nachsicht. Es fehlt ihr nicht der herbe männliche Zug. Sie fordert Strenge, wenn es nötig ist, und verdammt jede Nachgiebigkeit am unrechten Ort. Die höchste Lebensaufgabe muß auf jeden Fall erfüllt werden, sei es auch in heißem Kampfe gegen die ganze Welt, sei es auch unter Zerreißung der teuersten Bande, die uns mit Menschen verbinden können. So will es das Evangelium. Derselbe Jesus, der die Liebe predigt, spricht auch das Wort: „Glaubet nicht, daß ich gekommen sei, Friede auf die Erde zu bringen, ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Denn ich bin gekommen, den Sohn zu entzweien mit seinem Vater und die Tochter mit ihrer Mutter und die Schwiegertochter mit ihrer Schwiegermutter. Und seine eigenen Hausgenossen werden des Menschen Feinde sein." (Mt. 10, 34 ff.)

Was christliche Liebe ist, lehrt am anschaulichsten das ideale Vorbild des Erlösers selbst. Das Leben Christi geht auf in der Sorge für das Wohl der Menschheit. Voll unendlichen Erbarmens sieht er die geistige Not, die Schwachheit und Verblendung des Volkes, und er wird nicht müde, die Verirrten vom falschen Wege zurückzurufen und für das Reich Gottes zu erziehen. Aber auch an der materiellen Not geht er nicht gleichgültig vorüber. Er selbst hat nicht, wo er sein Haupt hinlegen könnte, andern gegenüber ist er dennoch immer zur Hilfe bereit: „Mich erbarmet des Volkes.“ Er reicht den Hungernden Speise, er legt den Kranken die Hände auf und macht sie gesund. Er sieht die Witwe weinend der Leiche ihres einzigen Sohnes folgen: da läßt er, von Mitleid bewegt, den Trauerzug halten, erweckt den Toten wieder zum Leben und gibt das Kind seiner Mutter zurück. So geht er vorüber, indem er Wohltaten spendet. Er bringt der Menschheit schließlich auch das Opfer seines Lebens, er bringt es nicht nur für seine Freunde, sondern ebenso für seine Feinde und Verfolger, für die er sterbend unter den größten Qualen betet. Dieses Beispiel hat mehr gewirkt als alle Predigten. Vom Kreuze aus sind die heroischen Werke der Nächstenliebe inspiriert worden, an denen die Geschichte der christlichen Religion so reich ist.

Die Höhe des christlichen Ideals ermessen wir erst recht, wenn wir es mit den Anschauungen vergleichen, die bis auf Christus hin das soziale Leben der Menschheit beherrschen.

Am nächsten steht dem Christentum in dieser Hinsicht die Ethik des Alten Testaments. Außer dem allgemeinen Gebot der Nächstenliebe (3. Mos. 19, 18) finden

wir dort eine ganze Reihe von Gesetzen, die den Schwachen vor Ausbeutung zu schützen suchen und dem Reichen die Unterstützung des Armen zur Pflicht machen. So wird dem Eigentümer zugunsten der Armen verboten, auf den Feldern und im Weinberge eine Nachlese zu halten. In jedem siebenten Jahre soll die ganze Frucht des Feldes Gemeingut aller sein. Im großen Jubeljahr (alle siebenmal sieben Jahre) sollen diejenigen, die in Dienstbarkeit gekommen sind, wieder freigelassen werden, und alles Grundeigentum soll an seinen ursprünglichen Besitzer zurückfallen. Auf solche humane Weise werden allerdings zunächst nur die Beziehungen unter den Angehörigen des jüdischen Volkes selbst geregelt, gegen andere Völker soll sich Israel ja nach Möglichkeit abschließen, um nicht der Gefahr des Götzendienstes zu erliegen. Aber der Fremde gilt darum doch nicht wie in der heidnischen Antike als rechtlos, er genießt im Lande denselben Rechtsschutz wie der Einheimische. (3. Mos. 24, 22.) Bedeutsamer noch greift die Liebe über die nationalen Grenzen hinaus, wenn diePropheten verheißen, daß alle Völker am kommenden messianischen Heil teilnehmen werden. (Is. 25; 49; 60; 61; Zach. 14, 16 ff.) Selbst das Gebot der Feindesliebe ist der alttestamentlichen Ethik nicht fremd. (Sir. 28, 1—14.)

Doch das Leben vermag dem Ideal der kanonischen Schriften nur schwer zu folgen. Nicht nur wird durch die Tat vielfach gegen die Liebe gefehlt, auch in der theoretischen Auffassung, wie sie sich im Volke durchsetzt, wird die Verpflichtung stark eingeschränkt. Mit Haß und Verachtung schaut der Jude auf den Nichtisraeliten hinab, und die Feindesliebe wird so wenig als Pflicht empfunden, daß der Heiland die herrschende Anschauung mit den

Worten kennzeichnet: „Ihr habt gehört, daß gesagt wurde: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen." (Mt. 5, 43.)

Noch weniger erfreulich sind die Zustände im Heidentum, und der Fehler ist wiederum nicht nur in der Schwäche des Willens, sondern auch in der Theorie selbst zu suchen.

Allerdings findet sich auch hier überall soziales Empfinden, und nicht selten begegnen wir, selbst bei ganz niedrigstehenden Naturvölkern, einer geradezu rührenden Opferwilligkeit. So erzählt z. B. Howitt von Südaustraliern eine Reihe von Zügen, die für sich selbst sprechen: „Wenn bei den Wurunjerri ein Mann so alt wird, daß er nicht mehr gehen kann, so tragen ihn sein Sohn oder seines Weibes Bruder oder seiner Tochter Mann von Lager zu Lager. . . . Ich habe mehrere Fälle dieser Art gekannt, einschließlich auch mehrere Fälle bei den Kurnai, von Männern, die ihre Frauen über Land tragen, wenn sie zu alt oder krank sind, selbst zu gehen. . . . In dem Dalebura-Stamm wurde ein Weib, das ein Krüppel gewesen von Geburt an, von den Stammesangehörigen der Reihe nach getragen, und das geschah bis zu ihrem Tode, als sie über sechzig Jahre alt war. . . . Bei den Kulin-Stämmen teilen diejenigen, die (auf der Jagd) erfolgreich gewesen sind, mit denjenigen, die es nicht waren, so daß keiner Mangel an etwas leidet, während andere etwas haben; noch auch gilt die Gabe als eine Gunst, sondern als Recht, das man dem Dürftigen bringt und ihm zu Füßen legt."[1])

---

[1]) Zitiert bei W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee. S. 246 f.

Aber im allgemeinen ist das Bild der sozialen Verhältnisse doch ein recht trauriges, zumal in der klassischen Antike, mit der das Christentum zunächst zusammentraf. Statt der Liebe herrscht vielfach der Geist strengen, erbarmungslosen Rechtes. Man denke z. B. an das harte antike Schuldrecht, das in der fast unglaublichen Verfügung des römischen Zwölftafelgesetzes gipfelt, nach der die Gläubiger den zahlungsunfähigen Schuldner in Stücke schneiden und unter sich verteilen sollen. Auch Haß und Feindschaft haben ihr gutes Recht. Es erheben sich wohl Stimmen, die dagegen sprechen. Die Stoa mahnt, sich am Feinde nicht zu rächen, der Zyniker Diogenes meint, die schönste Rache für Verleumdungen sei, sich selbst zu bessern, und im fernen Orient sagt der edle Laotse: „Gegen die, die gut (gegen mich) sind, bin ich gut; und gegen die, die nicht gut (gegen mich) sind, bin ich auch gut; so werden alle gut." Aber die feinsinnigen Reflexionen der griechischen Philosophie haben nicht die Kraft, die Überzeugung und das Leben weiterer Kreise auf neue Grundlagen zu stellen. Dasselbe gilt von Laotse. Die bürgerliche Moral Chinas folgt lieber seinem einflußreicheren Zeitgenossen Kongtse, der auf die Frage: Was ist von der Regel zu halten, man solle Unrecht mit Güte vergelten? antwortet: „Womit will man denn Güte vergelten? Vergeltet Unrecht mit Recht und Güte mit Güte."

Eigentümlicherweise bleiben Schutz und Hilfe gerade dort am meisten aus, wo sie am notwendigsten sind, nämlich den Unglücklichen gegenüber. Homer nennt allerdings den Edelmut gegen Verlassene eine Pflicht. Die Stadt Athen errichtet dem Eleos, dem personifizierten Mitleid, einen Altar und nimmt sich auch praktisch der Waisen

und Notleidenden an. Dennoch werden uns Dinge berichtet, die verraten, daß Nietzsches brutale Forderung: „Die Schwachen und Mißratenen sollen zugrunde gehen . . . und man soll ihnen noch dazu helfen", in Griechenland vielfach eine unwidersprochene Geltung hat. Wenigstens an der Tötung und Aussetzung schwächlicher Kinder wird kein Anstoß genommen. Selbst die Philosophie mit ihrer im allgemeinen so hochstehenden Ethik versagt in diesem Punkte, ja sie ist in mancher Hinsicht erbarmungsloser als das Leben. Es setzt sich allmählich die Auffassung durch, daß Mitleid eine Schwäche und des Weisen unwürdig sei. Die Stoa tut dann den letzten Schritt. Der stoische Weise ist eine kalte Größe. Wie er das eigene Leiden für nichts achtet, steht er auch dem fremden gefühllos gegenüber. Bei Epiktet finden sich die trotz ihrer Kürze so charakteristischen Sätze: Der Sohn ist gestorben, weiter nichts? Wenn Weib und Kind gefangen oder getötet werden, ist das ein Übel? Nur eine irrige Meinung macht es dazu.

Der Charakter Roms ist von vornherein noch härter und egoistischer als der Griechenlands. Eine öffentliche caritative Tätigkeit suchen wir in der alten Geschichte Roms vergebens. Erst in der Kaiserzeit finden wir Veranstaltungen zugunsten der Armen und Notleidenden, so aus Anlaß des Unglücks in Fidenä, wo unter Nero das einstürzende Amphitheater 50 000 Menschen begrub, ferner bei der Verschüttung von Herculanum und Pompeji im Jahre 79 n. Chr. Die unentgeltlichen Getreidelieferungen, Geldspenden, öffentlichen Spiele und Mahlzeiten für das Volk, wie sie in Rom Sitte wurden, kommen ja nicht in Betracht, da ihre Motive nicht in Mitleid und Liebe,

sondern in Eigennutz, kluger Berechnung und Staatsraison zu suchen sind.[1])

Wenn der soziale Sinn schon innerhalb der Grenzen desselben Staates versagt, so stehen die Beziehungen der Völker untereinander noch weniger unter dem Zeichen der Liebe. In fremdem Lande ist man rechtlos. Der Fremde gilt in alter Zeit als Feind, später, da der lebhafte Weltverkehr im römischen Reiche zur Toleranz zwingt, wird er immer noch als Barbar verächtlich behandelt. Erst in der Stoa wagt sich die Forderung allgemeiner Menschenliebe hervor, aber bei dem kühlen Stoiker beschränkt sich diese Liebe mehr oder weniger darauf, im Nächsten die Menschenwürde zu achten.

Eine heidnische Religion allerdings glaubt man doch dem Christentum an die Seite stellen zu sollen. Das ist der Buddhismus, dessen Gebot der Liebe noch umfassender erscheint als das christliche, weil es auch die Tiere einschließt. Aber das innere Wesen der Liebe ist doch hier und dort ein ganz anderes. „Feinfühlige Sympathie für alles Lebende wird dem Buddhisten auferlegt; nichts darf er töten, nichts verletzen und keinem zornig oder böse begegnen. Denn Streit weicht nie dem Streite; der Liebe weicht der Streit, das ist die alte Regel; das Wort, das wir mit Liebe übersetzen, muß eher mit Nicht-Feindschaft wiedergegeben werden; die Beispiele dieser Tugend, die angeführt werden, haben auch einen negativen, passiven Charakter: wie dieser sich nicht rächte und jener Unrecht ertragen hat oder harte Anrede sanft erwiderte. Auch ist das Mitleid kühl, wie man nicht anders erwarten darf,

---

[1]) Über das Mitleid in der Antike vgl. Keppler, Das Problem des Leidens, S. 77 ff.

wo die Apathie so laut gepriesen wird. Der Mutter, die über ihr totes Kind trauert, weiß Buddha keinen anderen Trost zu geben, als daß er sie in alle Häuser herumschickt, um die Erfahrung zu machen, daß jedes Haus sein eigenes Leid habe, und daß ‚der Toten viele, der Lebenden wenige sind'."[1]) Man halte dagegen die Liebe Christi, die nicht kühl und nüchtern ist, sondern das Innerste der Seele aufrührt, die nicht ruhig auf das Leiden blickt, sondern das Leben einsetzt, um die Menschheit aus Not und Tod zum wahren Heile zu führen, man halte dagegen das Bild der Liebe, wie es der Apostel zeichnet (1. Kor. 13), um zu verstehen, wie weit Christentum und Buddhismus in diesem Punkte voneinander entfernt sind. Buddha will eben das Leben möglichst ertöten, Christus will es wecken.

3. Das Gebot der Liebe und die evangelischen Räte.

Trotzdem wird gegen das Christentum, speziell gegen das katholische Christentum, der Vorwurf erhoben, es würdige die sittliche Bedeutung der sozialen Arbeit nicht genügend. Die Kirche fordere allerdings von denen, die in der Welt leben, opferwillige Liebe, aber ihr eigentliches Ideal sei nicht das segensreiche Wirken in der Welt, sondern die Weltflucht. Dem, der die höchste Stufe der Vollkommenheit erreichen wolle, rate sie, die Welt zu verlassen und selbst die Bande des Familienlebens zu lösen, um in der Einsamkeit des Klosters ausschließlich dem eigenen Seelenheil zu leben. Damit werde der Egoismus, wenn auch in veredelter Gestalt, auf den Thron gehoben.

---

[1]) Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte. II, S. 99.

Wir können nicht leugnen, daß die Kirche die Weltflucht als Weg zur christlichen Vollkommenheit empfiehlt, wenigstens für diejenigen, die sich zu solchem Opfer berufen fühlen. Aber unrichtig ist, daß sie damit der Sorge für das eigene Ich die höchste Stelle im Leben einräume.

Wer im Sinne der Kirche die Welt verläßt, hat allerdings sein Seelenheil dabei im Auge. Aber zugleich leitet ihn doch ein höherer Gesichtspunkt. Er zieht sich von den Geschöpfen zurück, um sich möglichst ganz dem Dienste *Gottes* zu weihen. Nicht das eigene Ich, sondern Gott ist es also in letzter Linie, der hier der menschlichen Gesellschaft übergeordnet wird.

Überdies sollen diejenigen, die den evangelischen Räten folgen, keineswegs aufhören, in sozialem Sinne tätig zu sein. Es entspricht ganz der katholischen Auffassung, wenn der hl. Thomas sagt, niemand sei gut, der nicht das Seine zum Gemeinwohl beitrage.[1]) Die Gottesliebe ist ja der Nächstenliebe nicht entgegengesetzt, sondern drängt förmlich zu ihr. Die Klöster haben denn auch tatsächlich immer ihre Kräfte für das allgemeine Beste eingesetzt, und sie haben gerade durch die Befolgung der evangelischen Räte die Möglichkeit gewonnen, ein sozialer Faktor ersten Ranges zu werden.

Das gilt selbst von den rein *beschaulichen* Orden, die unmittelbar nicht in das Weltleben eingreifen. Man kann eben in verschiedener Weise für das Ganze arbeiten, auch in der Stille der Einsamkeit, auch durch eine Tätigkeit, die dem oberflächlichen Blick als Nichtstun erscheint. „Gewisse geschäftige Naturen", sagt Saitschick treffend, „halten jede Art von Beschaulichkeit für

[1]) Summa theol. I. II. q. 92. a. 1. ad 3.

Trägheit, denn sie erkennen nur die sichtbare, nicht aber auch die unsichtbare Welt an. Sie haben keine Ahnung davon, daß es unsichtbare Taten gibt, die eine weit fruchtbarere Wirkung haben können als aller äußere Fleiß und alle zur Gewohnheit gewordene Betriebsamkeit."[1])

Die beschaulichen Orden wirken zunächst durch ihr Beispiel, denn trotz ihres ganz anders gearteten Lebens bieten sie doch ein Vorbild auch für die notwendigsten Tugenden des Weltlebens. Nur die wichtigsten Gesichtspunkte seien hier hervorgehoben. Das Fundament der sozialen Ordnung ist Achtung vor der Autorität. Da erscheint es denn, zumal heute, wo diese Grundlage so stark erschüttert ist, von hoher Bedeutung, daß die Klöster das Beispiel der Demut und des freiwilligen strengen Gehorsams geben. Das letzte Ziel alles Lebens, auch des Lebens in der Welt ist Gott. Da sind nun die Ordensleute, die allem entsagen, um Gott allein zu dienen, für diejenigen, die im Weltleben so leicht das Ewige vergessen, eine ständige eindrucksvolle Erinnerung an die höheren Aufgaben des Daseins. Jedes sittliche Leben hat zur Voraussetzung Opfer, Abtötung und Entsagung, Kampf gegen die überschäumende Leidenschaft, die sich nur schwer dem Sittengesetz fügt, es fordert auch Geduld, viel Geduld im Leiden, das niemand verschont. Wie wertvoll ist da der Hinblick auf das Vorbild edel gesinnter Menschen, die freiwillig aus höheren Motiven auf die Freuden der Welt verzichten und ein Leben strenger Aszese wählen.! „Die volle Reinheit und Kraft des sittlichen Strebens, die in dem Lebens-

[1]) R. Saitschick, Wirklichkeit und Vollendung.[3] Berlin 1911, S. 75.

opfer der gottgeweihten Stände hervorstrahlt, wirkt auf die gesamte Christenheit nicht beunruhigend, sondern erhebend, mahnend, tröstend zurück. Die Idee der christlichen Heiligkeit, der Glaube an Gott, Gnade und Jenseits, die Befähigung der Menschennatur zum Höchsten, wird durch die Helden des Opfers in weithin leuchtenden Typen dargestellt und befestigt. Tausend Unglückliche, die durch die Grausamkeit der Menschen oder die furchtbare Macht der Elemente und des Todes tiefgebeugt und alles Trostes beraubt sind, fassen neuen Mut, wenn sie sehen, daß beneidete Kinder des Glückes freiwillig allem Süßen und Herrlichen der Welt absterben und liebevoll zu ihrem Elend herabsteigen."[1])

Noch einen anderen Nutzen, der nicht so offen zutage tritt, erweisen die beschaulichen Orden der Menschheit. Ihre Mitglieder ziehen sich aus der Welt zurück, um ganz dem Gebete und der Betrachtung göttlicher Dinge zu leben. Dadurch schaffen sie einen innigen Verkehr zwischen Himmel und Erde, erschließen der Menschheit die letzten Hilfsquellen des Lebens und rufen die Segnungen Gottes auf sie herab. Denn die Frömmigkeit dient nicht nur der eigenen Selbstvervollkommnung, sondern nach einer ansprechenden Lehre der Kirche besteht ein geheimnisvoller Zusammenhang zwischen allen Teilen der Menschheit, so daß eine gewisse Stellvertretung möglich ist, und die Frommen bei Gott als Mittler und Fürsprecher für das Ganze eintreten können. Wer von diesem Gesichtspunkte aus das ganze Ordensleben betrachtet, wird es wenigstens nicht geringer werten als die Tätigkeit der Künstler und Gelehrten, die der Menschheit durch

---

[1]) Mausbach, Die katholische Moral. S. 266.

stilles Schaffen in der Einsamkeit die Schätze des Geisteslebens erschließen. „Wenn das unmittelbare äußere Eingreifen in die Zeitaufgaben zurücktritt zugunsten einer intensiveren Pflege des beschaulichen Lebens, so muß dies in weit höherem Grade berechtigt erscheinen als die analoge Einschränkung des äußeren Wirkens, wie sie fast unvermeidlich mit der intensiven Kunstpflege gegeben ist. Gott hat seine Kräfte in so reichem Maße verteilt, daß die Menschheitsaufgaben in keiner Weise gefährdet werden, wenn einzelne dem äußeren Wirken ferner stehen. Aus der Stille der Kunst, der Forschung, der Andacht kommt ein überreicher Ausgleich für diesen scheinbaren Verlust.“[1])

Ganz verstummen muß der Vorwurf des Egoismus, sobald beachtet wird, daß das Mönchtum, wenigstens das katholische Mönchtum, in der Regel gar nicht auf eine direkte soziale Betätigung verzichtet, sondern diese meistens mit großer Entschiedenheit in seine Lebensaufgabe aufnimmt. Die Weltflucht ist hier im allgemeinen keine radikale. Man verzichtet auf die Welt l u s t, aber nicht auf die Welt a r b e i t. Man verzichtet auf die Begründung einer eigenen Familie, aber nur, um sich rückhaltloser in den Dienst des Allgemeinwohls stellen zu können. Wenigstens hat die Macht der Liebe im Verein mit den Bedürfnissen des Lebens die Entwicklung des Mönchtums bald in diese Bahn gedrängt. „Das christliche Mönchtum des Mittelalters“, sagt ein protestantischer Schriftsteller, „entwickelt sich rasch zu einer schöpferisch bildenden und volkserziehenden Kulturmacht ersten Ran-

[1]) J. Z a h n, Einführung in die christliche Mystik. Paderborn 1908. S. 124 f.

ges."[1]) Im Katholizismus sind die beschaulichen Orden immer mehr zurückgetreten, und in der späteren Zeit sind es regelmäßig caritative Zwecke, die zu Neugründungen Anlaß geben. Es ist kaum nötig, besonders hervorzuheben, wieviel Großes die katholischen Orden in äußerer Kulturarbeit, in der Pflege der Kranken, im Unterricht und in der Erziehung, in der Seelsorge und den Missionen geleistet haben. Die Geschichte spricht zu laut dafür, als daß ihr Zeugnis überhört werden könnte. Natürlich hat die menschliche Schwäche sich hier wie überall geltend gemacht, es gibt auch im Ordensleben Blüte- und Verfallperioden. Aber im allgemeinen darf doch gesagt werden, daß in diesem Ideal katholischer Sittlichkeit wahrlich nicht der Egoismus, sondern die selbstlose Liebe unvergleichliche Triumphe gefeiert hat.

4. Der Eigenwert der Persönlichkeit gegenüber der Gesellschaft.

Ist die Arbeit am Gemeinwohl der höhere und weitere Lebenszweck, so muß sich die Persönlichkeit der Gesellschaft gegenüber doch als Selbstzweck behaupten, sie darf nicht als bloßes Mittel benutzt werden. Es gibt für die sozialen Forderungen, die an sie gestellt werden dürfen, eine bestimmte sittliche Grenze. Opfer mannigfacher Art müssen dem Ganzen gebracht werden, denn sie sind für seinen Bestand notwendig, selbst das Leben muß zuweilen für sein Wohl eingesetzt werden. Aber niemand darf vom Menschen den Verzicht auf das Höchste fordern, was er sein eigen nennt, den Verzicht auf die sittliche Persönlichkeit, d. h. die Verleugnung des Gewissens und

[1]) O. Zöckler, Aszese und Mönchtum[3]. Frankfurt 1897. S. 17.

die Preisgabe des höheren Ich mit den Ewigkeitswerten, die es enthält. Und wenn der einzelne selbst aus freien Stücken eine solche Entsagung üben wollte, er dürfte es nicht tun.

Schon aus der Stellung, die das Individuum im Gemeinschaftsganzen einnimmt, folgt, daß es auch im Rahmen des sozialen Lebens Selbstzweck bleiben muß. Die Gesellschaft ist kein Gebilde, das eine Sonderexistenz außerhalb seiner Glieder hat, sie ist nichts anderes als eine bestimmte Organisation der zu ihr gehörenden Individuen. Gilt jene daher als Ziel unseres Handelns, so können diese nicht ausgeschlossen werden. Und umgekehrt, wenn die Individuen in keiner Weise Selbstzweck wären, würde es auch die menschliche Gesellschaft nicht sein, da sich aus lauter Nullen keine endliche Größe bilden läßt.

Vor allem aber kommt in Betracht, daß der Mensch ein vernünftiges Wesen, daß er eine Persönlichkeit ist. Die Persönlichkeit hat, wie Kant treffend sagt, keinen Preis, sie hat kein Äquivalent, für das sie feil wäre, sie hat Würde. Als Persönlichkeit ist der Mensch zum Selbstbewußtsein und Selbstbesitz befähigt und berufen; ein Leben, das keine Zurückbeziehung auf das eigene Ich gestattet, widerspricht daher seiner Idee. Man würdigt ihn herab, wenn man ihn als Sache behandelt und als bloßes Mittel benutzt.

Doch das würde noch nicht beweisen, daß die Persönlichkeit sich in jedem Falle als Selbstzweck behaupten muß. Sie ist an sich nur ein endliches Gut, das als solches gelegentlich vor einem anderen höheren Gut zurücktreten könnte. Aber es bleibt noch der Inhalt des persönlichen Lebens zu berücksichtigen. Dieser ist, wie

wir früher gesehen haben, in letzter Linie Gott selbst, die ewige Wahrheit und Güte. Das eigentliche Opfer der sittlichen Persönlichkeit besteht also darin, daß der Mensch auf das Streben nach diesem höchsten Gute verzichtet oder ihm direkt entgegen handelt. Es ist nicht nur eine Preisgabe des eigenen Ich, sondern zugleich eine Sünde gegen den ewigen Gott, dem niedere Güter vorgezogen werden. Niemand darf daher aus freien Stücken dieses Opfer bringen, denn es handelt sich um ein Gut, über das er kein freies Verfügungsrecht hat, und um ein Lebensziel, das ihn unbedingt verpflichtet. Ebensowenig kann das Gemeinwohl ihm ein solches Opfer auferlegen, denn bei einem Konflikt steht jetzt nicht mehr das private gegen das öffentliche Interesse, sondern Gottesdienst gegen Menschendienst. In Gott besitzt die Persönlichkeit einen Lebensinhalt, der sie befähigt, sich der ganzen Welt gegenüber als Selbstzweck zu behaupten, gibt es doch kein höheres Gut, dem Gott weichen müßte. „Gott, nicht die Welt," sagt Schell, „ist der Lebenszweck des Menschen, der Lebensinhalt, für den er in letzter und höchster Hinsicht bestimmt ist. Als Träger und Erbe eines göttlichen Lebenszieles ist der einzelne Mensch zur Würde des Selbstzweckes erhoben. Als Gottesträger und Gotteserbe kann er weder einer geschöpflichen Person noch auch einer Personengemeinschaft als Zweck geopfert und preisgegeben werden. Die Einzelperson hat ihren Wert nicht von der Eingliederung in die Gesamtheit als solche. Die Gemeinschaftskörper haben vielmehr ihre eigene hohe Würde deswegen, weil sie geistige Persönlichkeiten als Glieder haben."[1])

[1]) Schell, Apologie des Christentums. I². Paderborn 1907. S. 432.

Es hat lange gewährt, bis dieser Eigenwert der Persönlichkeit in der Geschichte der Menschheit zur Anerkennung gekommen ist.

Die klassische Antike erhebt sich nur langsam zu diesem Gedanken. Die alte Anschauung läßt das Individuum im Staate aufgehen. Der Zugehörigkeit zum Staate dankt der einzelne seinen Wert, und Rechte besitzt er nur als Bürger, nicht als Mensch. Daher ist er dem Staate auch aufs höchste verpflichtet. Das Staatsgesetz ist für sein Handeln die höchste Norm, gegen die es keinen Appell an das Gewissen gibt, das Wohl des Staates ist für ihn der höchste Lebenszweck, dem er im Notfalle alles opfern muß.

Eine leidenschaftliche Kritik der bestehenden Verhältnisse und eine stürmische Reaktion gegen den übermäßigen sozialen Druck setzt in der Zeit der Sophistik ein. Die Sophisten geben dem starken Individuum das Recht, jedes Staatsgesetz rücksichtslos zu übertreten und das eigene Interesse dem öffentlichen Wohl schlechthin überzuordnen. Das ist ein neues Extrem, das sich als solches nicht halten läßt. Auch entziehen die Sophisten, indem sie mit ihrem Zweifel den Glauben an das Wahre und Gute zersetzen, dem persönlichen Leben seinen geistigen Inhalt, und damit zerstören sie gerade das, was den überlegenen Eigenwert der Persönlichkeit begründet. Dem sinnlichen Ich, das jetzt noch zurückbleibt, kann das unbedingte Recht nicht zugesprochen werden, das die Sophisten ihm einräumen.

Der extreme Charakter der ganzen Bewegung hindert auch das, was in ihr berechtigt ist, sich wirksam zur Geltung zu bringen. Die bald einsetzende Polemik sieht in der Lehre der Sophisten nur eine Verirrung, und in den

großen philosophischen Systemen der folgenden Zeit wird das Verhältnis von Staat und Bürger im allgemeinen wieder im Geiste der Tradition bestimmt. Aber Plato und Aristoteles erobern dem Geistesleben einen solchen Ewigkeitsgehalt, daß dadurch doch die Würde des Individuums außerordentlich gesteigert und seine Verselbständigung von innen her angebahnt wird. So blitzt denn schon in der Sokratischen Schule die Erkenntnis auf, daß die einzelne Persönlichkeit das Recht und die Pflicht hat, zwar nicht ihr subjektives Belieben, wie die Sophisten meinten, wohl aber ihre heiligste Überzeugung auch im Widerspruch mit den sozialen Mächten zu behaupten. Plato zeichnet im zweiten Buche der Republik das berühmte Bild des leidenden Gerechten, der, von seinem Volke verfolgt, unter furchtbaren Martern stirbt, weil er sein Leben an seinem Gewissen und nicht an der öffentlichen Meinung orientiert. Und bei Aristoteles heißt es einmal: „Manche Dinge gibt es, zu denen man sich vielleicht nicht zwingen lassen darf; eher muß man das Äußerste leiden und sterben." (Ethica Nic. III, 1.) Später hat dann besonders die Stoa den Satz vertreten, daß jedem Menschen als solchem vermöge seiner vernünftigen Natur von vornherein auch gegenüber allen sozialen Verhältnissen ein eigener Wert und ein eigenes Recht zukomme. Aber das bleiben im allgemeinen theoretische Reflexionen, die das praktische Leben nicht durchdringen und umgestalten. Von Konflikten zwischen Staatsgesetz und Gewissen hören wir wenig, nicht, weil das Gesetz immer einwandfrei ist, sondern weil man nicht den Mut findet, um des Gewissens willen Widerstand zu leisten. Sokrates, der mit den Worten: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Athenern" freiwillig in den Tod

geht, um seine Überzeugung nicht zu verleugnen, bleibt eine einsame Größe.

Mit ganz anderer Wucht ist das Christentum für die Würde der Persönlichkeit eingetreten. Es fordert opferwillige Hingabe an das Gemeinwohl, es gebietet, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist, aber es betont ebenso entschieden, daß es ein heiliges Gebiet persönlichen Lebens gibt, das keine irdische Macht anzutasten befugt ist. Indem es das Gewissen mit göttlicher Autorität ausrüstet, gibt es ihm eine endgültige Überlegenheit gegenüber aller menschlichen Satzung. Nun beruft sich der aus Gewissensbedenken aufsteigende Widerstand nicht mehr auf das Recht des eigenen Ich, sondern auf die Sache Gottes: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen." Und das sind jetzt mehr als klangvolle Worte, sie haben Leben und Kraft, und Tausende vergießen für diese Gesinnung ihr Blut. Seitdem ist die Überzeugung von den unveräußerlichen Rechten der Persönlichkeit so tief in das menschliche Bewußtsein eingedrungen, daß sie ihm nie wieder ganz verloren gehen kann.

An Rückfällen in den Geist der Antike hat es allerdings selbst in neuester Zeit nicht gefehlt. Trotz allen Persönlichkeitskults findet sich in der Gegenwart eine Ethik, die nur das Allgemeinwohl und nicht das Individuum als Selbstzweck betrachtet. Selbst die Lehre von der Staatsomnipotenz ist wieder aufgelebt, nicht nur bei Politikern und Juristen, sondern auch in der Philosophie. Aber der Gang der Geschichte läßt sich nicht zurückschrauben, das einmal errungene Bewußtsein der Freiheit läßt sich nicht mehr unterdrücken. Auch die Gegner müssen ihm Rechnung tragen.

Hegel ist ein Beispiel dafür. Obwohl er die Allmacht des Staates verteidigt und philosophisch zu begründen versucht, betont er doch, es handle sich bei seinem Staatsideal nicht um eine Entrechtung des Individuums, sondern um eine Versöhnung der allgemeinen und besonderen Interessen. Der Staat sei die Inkarnation der sittlichen Idee, sein Gesetz der Ausdruck der Vernunft. Der Mensch bleibe darum Selbstzweck, auch wenn er sich rückhaltlos dem Organismus des Staates einfüge und sein Gewissen an dessen Gesetzen orientiere, denn die Größe und Freiheit der Persönlichkeit werde ja gerade durch ein Leben nach den Gesetzen der Vernunft begründet.[1]) Können wir dieser Argumentation, die des Staates Bedeutung überschätzt, auch nicht zustimmen, so ist sie doch ein interessanter Beleg dafür, daß heute keine Philosophie an den Grundrechten der Persönlichkeit achtlos vorübergehen kann.

5. Der Wert sozialer Betätigung für das persönliche Leben.

Wenn der Mensch innerhalb der angegebenen Grenzen für das Gemeinschaftsganze tätig ist, so sind die Opfer, die er dabei bringt, auch für ihn selbst nicht verloren, sondern sie schaffen ihm reichen persönlichen Gewinn.

Die Gesellschaft wirkt wohltätig auf jedes ihrer Glieder zurück; sie nimmt nicht nur, sie gibt auch, so daß eine rege Wechselwirkung stattfindet. Gewiß gehen auch unheilvolle Einflüsse von hier aus, aber im allgemeinen ist doch ohne weiteres einleuchtend, daß das persönliche Leben in sozialen Zusammenhängen ganz andere Entwicklungsmöglichkeiten findet als in der Einsamkeit.

---

[1]) Hegel, Werke, VIII, S. 321 ff.

Dieser Gedanke sei hier nicht weiter verfolgt. Hier interessiert uns die Frage, welche Bedeutung die hingebende soziale Tätigkeit *als solche* für die handelnde Persönlichkeit hat.

Man sollte zunächst meinen, daß ein Tun, das die Lebenskraft für fremde Zwecke in Anspruch nimmt, jedenfalls an sich die persönliche Selbstvervollkommnung empfindlich beeinträchtige, mag diese Einbuße auch mit Rücksicht auf die Vorteile des sozialen Zusammenlebens gern in Kauf genommen werden. Das trifft jedoch keineswegs zu. Gerade Opfer und Entsagung fördern die Entwicklung des Höchsten im Menschen, begründen seine edelste Größe und sein wahres Glück.

Nicht alle denken so, und es gibt eine vollständig entgegengesetzte Auffassung. *Rücksichtslosigkeit* und *Selbstsucht*, sagt Nietzsche, sind die notwendigste Voraussetzung menschlicher Größe. Wachsen kann man nur auf Kosten anderer. Das ist das Grundgesetz alles Lebens. „Leben ist wesentlich Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächern, Unterdrückung, Härte, Aufzwängung eigener Form, Einverleibung und mindestens, mildestens Ausbeutung. . . . Die Ausbeutung gehört nicht einer verderbten oder unvollkommenen und primitiven Gesellschaft an: sie gehört ins Wesen des Lebendigen als organische Grundfunktion."[1]) Und eine Jüngerin Nietzsches behauptet: „Je gewaltiger ein Mensch angelegt ist, desto mehr verlangt er volle und ganze Lebensempfindung, desto stärker muß er sich am Leben berauschen, um sich nach seinen höchsten Möglichkeiten verwirklicht zu fühlen. Desto mehr Recht hat er

[1]) *Nietzsche*, Jenseits von Gut und Böse. S. 237 f.

auch, für seine Lebenssteigerung viel zu verbrauchen — Menschen sowie andere Werte."[1]) „Noch nie sah die Erde einen bedeutungsvollen Menschen, der nicht in irgendeiner bestimmten Richtung rücksichtslos war."[2])

Was hier Lebensgesetz genannt wird, ist in etwa Gesetz des *sinnlich-organischen* Lebens. Dieses Leben entfaltet sich, indem es fremde Güter von außen her aufnimmt und verbraucht, und es entfaltet sich um so stärker, je rücksichtsloser es gegen seine Umgebung ist. Im Sinnlichen wird man reich, indem man Schätze an sich rafft und niemand davon mitteilt; da wird man mächtig durch Unterdrückung und Ausnutzung anderer.

Trotzdem hat nicht einmal in der Tierwelt, wo doch das niedere Leben ausschließlich in Betracht kommt, jenes Gesetz die Alleinherrschaft, es findet auch hier ein Gegengewicht in dem ebensoweit herrschenden Gesetz opferwilliger Fürsorge. Man denke nur an das Verhältnis der tierischen Eltern zu ihren Jungen. Die Natur will eben nicht den Kampf aller gegen alle als ausschließliches Lebensgesetz, weil dadurch der Bestand des Ganzen bedroht würde. Diese Tatsache zeigt schon zur Genüge, daß auch der Mensch, selbst wenn er nur jenes niedere Leben zu leben hätte, sich nicht vom Egoismus allein leiten und nicht jede Rücksicht auf das Ganze beiseite lassen dürfte. Nun besteht aber des Menschen eigentliche Aufgabe in der Pflege des geistigen Lebens, und da dieses unter der zügellosen Entfaltung der Sinnlichkeit stark leidet, so verbietet auch die rechte Selbstliebe, Nietzsches Lebensgesetz als Norm zu wählen.

---

[1]) *Ellen Key*, Persönlichkeit und Schönheit". Berlin 1907. S. 114 f. [2]) A. a. O. S. 118.

Indes auf dem Gebiete des geistigen Lebens, das doch den wahren Adel des Menschen begründet, gilt dieses Gesetz überhaupt nicht. Die geistige Größe lebt nicht von der Ausbeutung und Unterdrückung anderer Persönlichkeiten, hier hat die Steigerung des einen Lebens nicht die Schwächung und Verarmung des andern zur Voraussetzung. Oder wäre es doch so? Sind die bahnbrechenden Geister nicht wirklich rücksichtslos gegen bestehende Rechte und Satzungen? Und zwingt die Geistesaristokratie nicht die große Masse in ihren Dienst? Setzt sie nicht tausend Arme in Bewegung, um ihre großen Pläne durchzuführen? Bürdet sie nicht alle niedere Arbeit fremden Schultern auf, so daß viele Frondienste leisten müssen, damit einige wenige frei sind für edlere und vornehmere Beschäftigungen? Nietzsche behauptet, eine hohe Kultur sei ohne Sklaven nicht möglich. Man hat daran Anstoß genommen, aber ist nicht doch etwas Wahres an der Behauptung? Hat Treitschke nicht recht, wenn er sagt: „Keine Kultur ohne Dienstboten. Es versteht sich doch von selbst, wenn nicht Menschen da wären, die die niedern Arbeiten verrichten, so könnte die höhere Kultur nicht gedeihen. Wir kommen zu der Erkenntnis, daß die Millionen ackern, schmieden und hobeln müssen, damit einige Tausend forschen, malen und dichten können.“[1])

Geben wir alle diese Tatsachen zu, so ist damit doch nicht bewiesen, daß wahre Geisteskultur sich auf der Vergewaltigung und Ausnutzung fremden persönlichen Lebens aufbaue.

Wenn die Großen des Geistes rücksichtslos Bestehendes niederreißen, wenn sie zerstören, was vielen teuer ist,

---

[1]) H. v. Treitschke, Politik. Leipzig 1897. I, S. 51.

so tun sie es, weil das Alte der Vernichtung wert ist und ein Besseres an seine Stelle treten soll. Nicht ein Recht heben sie auf, sondern Einrichtungen, die zu unrecht fortbestehen. Wirkliche Rechte mit Füßen zu treten, ist niemand befugt, und wer es tut, ist kein Bringer wahrer Kultur.

Wenn ferner die Menge in Dienst genommen wird, um die Ideen größerer Geister durchführen zu helfen, so wird damit ihr persönliches Leben nicht zurückgedrängt, sondern angeregt und gefördert. Das trifft jedenfalls dann zu, wenn es sich um die Teilnahme an echter Kulturarbeit handelt.

Am schwersten wiegt die Tatsache, daß die Vielen zu angestrengter körperlicher Arbeit verurteilt werden, damit wenige Auserwählte die notwendige Muße für die Arbeiten des Geistes erlangen. Damit wird jenen allerdings nicht unmittelbar geistiges Gut genommen, aber jedenfalls die Zeit für die eigene geistige Fortbildung gekürzt. Doch es besteht hier ein Ausgleich. Die Träger der Geisteskultur sind Bahnbrecher für die ganze Menschheit, sie erschließen der Menge eine Welt des Geistes, zu der diese aus eigener Kraft nie vorgedrungen wäre.

Die Flut des Geisteslebens auf der einen Seite hat also keine Ebbe auf der anderen zur Voraussetzung. Die geistige Persönlichkeit lebt nicht vom Egoismus und von der Ausbeutung des Nebenmenschen. Ja, man muß weiter gehen und sagen, daß im Gegenteil *Wohlwollen*, *Güte* und *Freigebigkeit* im Wesen des persönlichen Geisteslebens liegen, weil dies durch Opferwilligkeit an Größe nicht verliert, sondern gewinnt.

So leidet die Persönlichkeit gewiß nicht, wenn sie für das Gemeinwohl *arbeitet*, sie erhält dadurch viel-

mehr Gelegenheit, ihre Kräfte zu entfalten und sie für edle Ziele einzusetzen. Das aber ist es, was die Seele adelt und erhebt.

Wenn wir von unserem Eigentum anderen mitteilen, so geht uns zwar manches dadurch verloren, aber diese Einbuße kann nur den materiellen Besitz treffen. Die Güter des Geistes haben den Vorzug, daß sie jeder ganz und ungeteilt besitzen kann. So verliert niemand, was er anderen mitteilt, er steigert, indem er andere beglückt, nur das Bewußtsein des eigenen Besitzes und die Freude daran. Ein Lehrer, der seinen Schülern die Wahrheit erschließt, verwächst um so inniger mit ihr. „Auf diesem Schatze ruht ein Zauberfegen. Er wird dadurch größer, daß man ihn verschenkt."[1])

Es bleibt noch zu prüfen, ob nicht wenigstens die Einschränkung der Bewegungsfreiheit, die durch soziale Rücksichten gefordert wird, ein Opfer an persönlichem Leben bedingt.

Soweit eine Einschränkung der sinnlichen Triebe in Frage kommt, kann offenbar von einem solchen Opfer nicht gesprochen werden. Das Interesse der sittlichen Persönlichkeit selbst fordert ja eine vernünftige Regelung des Trieblebens, und die Überwindung des niederen bedeutet einen Gewinn für das höhere Ich.

Es können aber soziale Pflichten auch der Ausbildung und Entfaltung des Geisteslebens Schranken ziehen. So verschließt das Familienleben der Frau durch seine Enge und seine Sorgen manche Bildungsmöglichkeiten. Ibsens „Nora" schildert die Kämpfe, zu denen es kommen kann, wenn ein starker Freiheitsdrang mit einem solchen

[1]) Ewald, Gründe und Abgründe. I, S. 262.

äußeren Druck zusammentrifft. Wer sich in diesen Fällen durch die Rücksicht auf das Ganze zur Entsagung bestimmen läßt, bringt gewiß ein Opfer an persönlichem Leben. Aber wenn der Verzicht der Erkenntnis entspringt, daß uns hier eine höhere Pflicht bindet, dann bedeutet schließlich auch dieses Opfer wieder einen inneren Gewinn. Die Selbstüberwindung stählt den Charakter, und die Zurückstellung der eigenen Neigung zugunsten höherer Interessen adelt die Seele.

Alle Bedenken aber müssen schwinden, wenn wir erwägen, was die Liebe, die im opferwilligen sozialen Tun zum Ausdruck kommt, für das persönliche Leben bedeutet.

Die Liebe ist der Sieg des Geistes über die niedere Natur und ihren Egoismus, und dieser Sieg ist um so größer und schöner, je selbstloser die Liebe ist. Es verrät schon einen edlen Charakter, wenn jemand seinen Angehörigen und Freunden Opfer bringt. Aber hier ist von einer Selbstüberwindung noch kaum die Rede. Die Liebe folgt hier noch der Stimme der Natur, sie ist nicht viel mehr als eine erweiterte Selbstliebe, denn es sind die Seinen, denen der Mensch anhängt. Höher steht die Liebe, die auch denen helfend entgegenkommt, welche uns fremd sind und von der natürlichen Neigung nicht erreicht werden. Es sei, um nur klassische Beispiele zu nennen, an die Engel der Barmherzigkeit erinnert, die bereit sind, jedem ohne Ausnahme Samariterdienste zu leisten, oder an die Missionäre, die in weite Fernen hinausziehen, um unter vielen Entbehrungen und mit Einsetzung des Lebens fremden, vielfach niedrigstehenden und verachteten Völkern die Botschaft des Heils zu verkünden. Am bewunderungswürdigsten aber ist die Liebe, die nicht einmal dort

Halt macht, wo das natürliche Gefühl sich entsetzt oder entrüstet abwendet, die auch das äußerlich Häßliche und Abstoßende umfaßt und selbst den nicht ausschließt, der ihr wehegetan hat oder ihr mit Undank lohnt.

Die Liebe ist ferner eine Überwindung der Enge des eigenen Ich, sie ist, wie ein schönes Wort Eckens sagt, ein „Weitwerden des Lebens". Greifen zudem ihre Ziele oder Motive über das Bloßmenschliche hinaus, so gibt sie dem Leben nicht nur Weite, sondern auch Höhe. Ist es in letzter Linie das Reich Gottes, in dessen Dienst sie sich stellt, so wird all ihr Tun, mag es äußerlich noch so unscheinbar sein, zu einem Leben und Weben im Höchsten.

Fördert die Liebe auf diese Weise die persönliche Geistesentwicklung, so ist sie anderseits bereits ein Ausdruck innerer Größe. Wer andere beglückt, bekundet die Fülle des eigenen Reichtums. Daher fühlen wir uns größer, wenn wir Wohltaten spenden, als wenn wir solche empfangen.

Aus allen diesen Gründen gehört die Liebe wesentlich zur persönlichen Vollkommenheit. Darum wird so dringend geraten: Edel sei der Mensch, hilfreich und gut! Und darum liegt so viel Wahrheit in dem Worte: „Wenn ich die Sprachen der Menschen und Engel redete, hätte aber die Liebe nicht, so wäre ich wie ein tönendes Erz und eine klingende Schelle." (1. Kor. 13, 1.)

Mit der inneren Größe knüpft sich auch das wahre Glück an die Liebe. Die Selbstsucht, und mag sie noch so viel an sich raffen, begründet das Glück nicht. Wer keine Liebe erweist, wird keine Liebe finden, er wird wenigstens innerlich vereinsamen, ein unerträglicher Zustand, der Nietzsche die Worte auspreßte: „Einst wird dich die Einsamkeit müde machen, einst wird dein Stolz sich krümmen und

dein Mut knirschen. Schreien wirst du einst: Ich bin allein!“[1]) Am stärksten niederdrückend muß es wirken, wenn die Selbstsucht um des eigenen Gewinnes willen fremdes Recht mit Füßen getreten und fremdes Glück zerstört hat. Das Bewußtsein solcher Tat übt seine Rache. Ein Weib wie Nora, die ihren Gatten und ihre Kinder im Stich läßt, um sich frei auszuleben, kann nicht glücklich werden. Die Erinnerung belastet ihr Leben, es geht ein unheilbarer Bruch durch ihr Dasein. Wer dagegen reich ist an selbstloser Liebe, wird Gegenliebe finden. Auch die Liebe an sich beglückt schon. Das Glück, das wir anderen bereiten, geht uns nicht verloren, wir genießen es in verklärter Gestalt wie unser eigenes, und schon in dem Bewußtsein, den Egoismus überwunden und Gutes getan zu haben, liegt ein reiches Maß von Befriedigung.

---

[1]) Also sprach Zarathustra. S. 92.

Das Leben als Kulturarbeit

Haben wir das letzte Lebensziel bereits genannt? Ist, wenn nicht das einzelne Individuum, so doch die Menschheit als Ganzes absoluter Selbstzweck?

Die Antwort lautet heute nicht selten bejahend. Die Menschheit ist für viele der höchste ethische, ja der höchste religiöse Begriff geworden und an die Stelle der Gottheit getreten. Man muß von einem förmlichen Menschheitskult sprechen, denn ausdrücklich wird erklärt, die Verehrung der Menschheit, der Glaube an ihre Zukunft und die Mitarbeit an ihrer Entwicklung sei die moderne Form der Religion. Das ist das Bekenntnis eines Comte, eines Feuerbach, eines Nietzsche, einer Ellen Key. Die ganze Freidenkerbewegung, soweit sie überhaupt auf Religion Gewicht legt, tritt gleichfalls für eine „reine und gottlose Frömmigkeit" ein, indem sie Religion als den „Glauben an die eigene menschentümliche Kraft" definiert.[1]) Man wird ja zu dieser Konsequenz förmlich gedrängt, wenn man mit dem Materialismus das Dasein eines Gottes leugnet oder mit dem Pantheismus im Menschen die höchste Erscheinung des Absoluten erblickt.

---

[1]) Vgl. O. Zimmermann, Die Freidenkerbewegung, Stimmen aus Maria-Laach, 1911.

Wer immer dagegen eine höhere Welt anerkennt, wird in der Ethik über den Menschen hinausgehen müssen, um das letzte Lebensziel zu finden. Und die meisten folgen diesem Gebot. Ein starker innerer Drang treibt den Menschen förmlich über sich selbst hinaus. Die Arbeit für das Gemeinwohl befriedigt ihn in etwa, aber nicht völlig. Sie gibt dem Leben Weite, wir fordern aber von unserem Lebensinhalt auch Höhe. Selbst der moderne Menschheitskult legt noch Zeugnis dafür ab, daß im Bloßmenschlichen keine Befriedigung zu finden ist. Die religiöse Färbung, die er annimmt, verrät deutlich, daß der Blick das Göttliche sucht, mag er es auch im Menschen zu finden glauben. Diese innerste Sehnsucht der Natur ist zugleich ein Beweis dafür, daß der Mensch wirklich für ein höheres Ziel berufen ist, und daß seine Lebensideale in einer anderen Welt liegen.

Wir denken hier an die Welt der ewigen Güter, deren Inbegriff Gott ist. Dort liegt der Ursprung, dort auch das Endziel des Menschen, sein Leben kann in letzter Linie nur die Bestimmung haben, Gottesdienst zu sein.

Doch die moderne Ethik folgt uns nicht ohne weiteres auf diesem Wege, selbst dann nicht, wenn sie überzeugt ist, daß der höchste Lebenszweck über dem Menschen gesucht werden muß. Sie geht vielfach nicht bis zu Gott hinauf, sondern bleibt in der Welt stehen und nennt als vornehmste Lebensaufgabe die Kulturarbeit.

Wir müssen hier deshalb zum Kulturproblem Stellung nehmen. Ist die Kulturarbeit eine den Menschen verpflichtende Lebensaufgabe? Und ist die Kultur das höchste oder doch ein dem Menschen übergeordnetes Lebensgut? Das sind die Fragen, die uns beschäftigen werden.

1. Die Kulturarbeit als Lebensaufgabe.

Unter Kultur versteht man die Pflege, die Bearbeitung, die Veredlung eines Gegenstandes. Zuerst hat man bei dem Worte an die Bestellung des Ackers gedacht, dann bezeichnet es ganz allgemein die auf Bearbeitung und Gestaltung der äußeren Natur gerichtete Tätigkeit des Menschen und deren Ergebnisse. Der naheliegende Vergleich der Seele mit einem zu bestellenden Acker führt dazu, den Begriff auch auf sie anzuwenden. Man unterscheidet nun von der Außenkultur die Innenkultur und rechnet zu dieser alles, was die Seele veredelt: Kunst, Wissenschaft, Sittlichkeit, Religion. So erhält der Begriff den umfassendsten Sinn, und es gibt keine seelische Tätigkeit, die nicht in ihn eingeschlossen gedacht werden könnte.

Das Wort Kultur wird jedoch gern auch in einer engeren Bedeutung gebraucht, indem als Kulturarbeit nur die nach außen auf die Welt gerichtete Tätigkeit des Menschen bezeichnet wird. Man stellt sie dann der nach innen gerichteten Arbeit am Heil der Seele entgegen, oder man stellt sie als Beschäftigung mit der Welt der Hinwendung zu Gott gegenüber, so daß die Religion von der Kultur nicht mehr eingeschlossen, sondern als ihr Gegensatz empfunden wird.

Wir müssen nun der modernen Ethik durchaus recht geben, wenn sie die Kulturarbeit zur Lebensaufgabe des Menschen rechnet, und zwar gilt das von der Kultur im weitesten Sinne des Wortes.

Daß die Innenkultur Pflicht ist, leuchtet ohne weiteres ein. Sie fällt ja mit der Verwirklichung des Vollkommenheitsideals zusammen, die wir als verpflichtenden Lebenszweck bereits kennen gelernt haben.

Aber auch die äußere Kulturarbeit muß als sittlich notwendig bezeichnet werden. Es zwingt den Menschen zu dieser Arbeit schon die Sorge um den materiellen Lebensunterhalt, es treibt ihn dazu ferner das Verlangen, das Leben angenehmer und genußreicher zu gestalten. Dann aber gibt es noch einen höheren Grund. Außenkultur und Innenkultur hängen in vieler Hinsicht zusammen, denn der Mensch ist ein sinnlich-vernünftiges Wesen und darum in seiner geistigen Entwicklung auf die Hilfe der Außenwelt angewiesen. Aus dem Studium der Natur gewinnt er seine Kenntnisse, und diese Abhängigkeit reicht so weit, daß der Mensch selbst das Übersinnliche nicht unmittelbar erkennen, sondern nur aus der Sinnenwelt erschließen kann. Ebenso bedarf er der Außenwelt für sein Handeln, für die Darstellung und Verwirklichung seiner Ideen. Außerdem ist die geistige Kultur von der materiellen insofern indirekt abhängig, als diese die wirtschaftliche Lage günstiger gestaltet und dadurch erst die Muße für die Beschäftigung mit idealen Dingen schafft. „Die Technik ist der wesentliche Inhalt der äußeren Kultur. Aber sie macht den Menschen auch frei, nimmt ihm die Not des Tages ab, den Kampf um sein Leben mit den Elementargewalten, und gibt seinem Geiste Zeit und Mittel, sich anderen Aufgaben zuzuwenden. Dem Maße seiner Technik entspricht die Fähigkeit zur inneren Kultur, zur Metaphysik, zur Kunst. Ein Volk, das alle Kräfte braucht, um von der mühseligen Arbeit seiner Hände schlecht zu leben, hat keine Zeit zum Geistesleben. Ein Volk, dem die Maschinen alles leicht gewähren, hat Zeit und Freiheit zum Geistesleben."[1])

[1]) F. Dessauer, Gedanken über Technik, Kultur und Kunst. Hochland, 4. Jahrgang. II. S. 50.

Jede Einseitigkeit allerdings ist bei der Lösung des Kulturproblems zu vermeiden, wenn die Ethik nicht auf falsche Grundlagen gestellt werden soll.

So darf nicht die äußere Kulturarbeit für sich allein oder auch nur in erster Linie zum Lebenszweck erhoben werden. Unter dieser Einseitigkeit leidet die Gegenwart. Die Bewunderung, das Interesse, das Streben hat sich überwiegend der technischen Kultur zugewendet, und zwar in solchem Maße, daß der Mensch sich vielfach ganz in der Außenwelt verloren und seine Seele darüber vergessen hat, so daß die äußerlich so glänzenden Resultate seiner Arbeit keinen Gewinn für ihn bedeuten. „Ein starker Niedergang innerer Kultur tritt uns schon heute mit peinlicher Klarheit vor Augen, immer kleiner werden die Menschen in aller Größe der Arbeit, immer mehr fehlen führende Geister schöpferischer Art, immer weniger echte Befriedigung findet der Mensch in allem wilden Getriebe, immer mehr wird das innere Leben auf einen niedrigen Durchschnitt herabgestimmt, immer deutlicher erhellt, daß aller Gewinn an der Peripherie den Verlust im Zentrum des Lebens nicht aufwiegen kann. Denn schließlich leben wir unser Dasein vom Zentrum aus und können uns in das Verhältnis zur Umgebung wohl zeitweise vergessen, nie aber dauernd verlieren."[1])

Die wichtigste Aufgabe des Lebens wird immer die Innenkultur bleiben. Die äußere Kulturarbeit muß an die zweite Stelle treten, und sie muß zur Geisteskultur in Beziehung gesetzt werden, damit sie gleichfalls für das persönliche Leben Frucht bringe.

---

[1]) R. Eucken, Der Wahrheitsgehalt der Religion.[2] Leipzig 1905. S. 84.

Ebenso ist eine Kultur zu verurteilen, die dem menschlichen Lebens ausschließlich die Richtung auf die Welt gibt. Die Welt soll uns nicht festhalten, sondern uns zu Gott emporführen, in dem das letzte Lebensziel liegt. Die geistige Kultur selbst fordert diesen Abschluß, denn in der Religion erst vollendet sich die Persönlichkeit.

Die Entwicklung des modernen Geisteslebens zeigt am deutlichsten, wie wenig eine rein weltliche Kultur, mag sie auch noch so glänzend sein, den Bedürfnissen der Seele genügt. Daher heute die Ernüchterung nach dem Kulturenthusiasmus der letzten Zeit, daher nach vielen schmerzlichen Erfahrungen bei tieferen Geistern das Aufleuchten der Erkenntnis, daß mit der Religion dem Leben Kraft und Inhalt verloren gegangen sind, und daß die Religion wieder die Grundlage des Lebens werden muß. „Nun erscheint die Religion nicht mehr als eine Ausgeburt kindlicher Phantasie, nicht als eine Flucht in ferne und fremde Welten, sondern als eine unentbehrliche Gehilfin des Menschen in dem schweren, äußerlich fast aussichtslosen Kampf um ein geistiges Selbst, um eine Seele und einen Sinn seines Lebens. So erhebt sich denn nach langer Einschüchterung wieder offen und frei eine Sehnsucht nach begründenden Tiefen und inneren Zusammenhängen, nach ewiger Wahrheit und unendlicher Liebe, inmitten aller Wirren der Zeit erscheint deutlich genug eine neue Woge weltgeschichtlichen Lebens, die den Menschen nach einer völlig anderen Richtung zieht als die zu Beginn der Neuzeit aufsteigende Lebensflut."[1]) Aus diesem Grunde findet heute jene Apologetik, die den Zusammenhang der Religion mit der innern Kultur und den tiefsten Bedürfnissen des Lebens aufdeckt, besonderes Verständnis, und

[1]) Eucken, A. a. O. S. 44.

„die Mehrzahl moderner Konvertiten, wie z. B. Brunetière, Bourget, Coppée, Jörgensen, wurde nicht auf dem Wege kühler Syllogismen, sondern durch das tiefe Heimweh nach höherer religiöser Kultur in den Mutterschoß der Kirche zurückgeführt."[1])

Werden die eben genannten Einseitigkeiten vermieden, wird das Wesen der Kultur richtig und umfassend genug bestimmt, so darf mit vollem Recht gesagt werden, sie sei ein wesentlicher Bestandteil unserer Lebensaufgabe. Dabei ist allerdings zu berücksichtigen, daß der Außenwelt nicht das einzelne Individuum für sich, sondern die ganze Menschheit als solche gegenübersteht. Während daher die Innenkultur jedem als seine ureigene Lebensaufgabe zufällt, muß in der äußeren Kultur eine weitgehende Teilung der Arbeit erfolgen. Diese Arbeit verpflichtet auch nur die Menschheit als Ganzes, nicht jeden einzelnen für sich, so daß kein Vorwurf gegen den erhoben werden darf, der sich ihr entzieht, um unmittelbar für höhere Interessen der Gesamtheit tätig zu sein. In einem großen Organismus sind eben die Aufgaben verschieden verteilt.

2. Die Kulturarbeit im Dienste des Menschen.

Ist die Kulturarbeit Pflicht, so fragt es sich nunmehr, welche Stellung sie im Leben des Menschen einnehmen soll. Ist die Kultur ein dem Menschheitswohl überlegener Lebenszweck und der Mensch bestimmt, ihr zu dienen, oder ist sie dem Menschen untergeordnet und selbst dazu bestimmt, sein persönliches Leben zu fördern?

Unsere Ausführungen werden zeigen, daß die Kultur eine Doppelstellung einnimmt. Einerseits dient sie dem

[1]) Pohle bei Esser und Mausbach, Religion, Christentum, Kirche. Kempten 1911. I. S. 398.

Menschen, und sie muß auf sein Wohl, auf sein Glück und seine Vollkommenheit als höheren Zweck bezogen werden. Anderseits erscheint sie unter einem bestimmten Gesichtspunkt doch als ein Gut, das, so sehr es den Menschen fördert, als ein ihm übergeordneter Lebenszweck anerkannt werden will. Wir wenden uns zunächst dem ersten Gedanken zu und untersuchen, inwiefern die Kulturarbeit im Dienste des Menschen steht.

Daß die Kultur das Vollkommenheitsideal verwirklichen hilft, scheint sich aus ihrem Wesen von selbst zu ergeben, haben wir doch gerade aus diesem Zusammenhang die Pflicht der Kulturarbeit abgeleitet. Dennoch findet die entgegengesetzte Behauptung, selbst in der schärfsten Form, auf vielen Seiten Zustimmung.

Rousseau vertritt geradezu die Ansicht, die Kultur wirke degenerierend. Möge sie noch so viel Bildung verbreiten, sie zersetze das Edelste im Menschen, seine sittliche Reinheit. Der Naturmensch sei unschuldig wie das Kind, mit der Kultur beginne das Laster seine Herrschaft.

Wird die Behauptung auch selten in dieser Schärfe wiederholt, so macht sich doch ein gerütteltes Maß von Pessimismus in aller Geschichtsphilosophie geltend, wenigstens soweit der sittliche Fortschritt in Frage steht. Der Satz, daß mit der Kultur sich zugleich das sittliche Niveau hebe, wird in dieser allgemeinen Form kaum verteidigt. Es ist schon ein günstiges Urteil, wenn Ranke sagt, höchstens die sittliche Erkenntnis läutere sich im Laufe der Zeit, die Sittlichkeit selbst bleibe in allen Perioden der Geschichte dieselbe. Am liebsten wird von einem zunehmenden Verfall der Sitten gesprochen. Wundt, der besonnen abwägt, konstatiert wenigstens eine teilweise Begünstigung der Unsittlichkeit durch die Kultur. „Der

ethische Einfluß der Kultur", sagt er, „ist überall ein doppelseitiger. Wie sie der Vertiefung und der Verfeinerung der sittlichen Begriffe Vorschub leistet, so eröffnet sie nicht minder der Abweichung vom Guten die mannigfaltigsten Wege. Sie schafft neue Verbrechen, die, wie verschiedene Gestalten des Betruges und der Fälschung, erst durch die Bedingungen der Kultur hervorgerufen werden; und sie gibt den ältesten Formen der Rechtsverletzung, dem Raub und dem Mord, neue Waffen in die Hand, die in dem Maße, als sie selbst Erfindungskraft und planmäßige Vorausberechnung in Anspruch nehmen, die moralische Schwere des Verbrechens vergrößern. Dazu kommt, daß Motive, die auf einer früheren Stufe ihre moralische Wirkung nicht verfehlen, auf einer späteren unwirksam werden. Indem die verwickelten Verhältnisse der Gesellschaft die Aussicht eröffnen, daß der Urheber einer Tat unerkannt bleibe, büßt die Furcht vor der Strafe ihre abschreckende Wirkung ein. Von den schlimmsten Folgen wird aber namentlich die Erschütterung der religiösen Beweggründe des sittlichen Handelns."[1])

Wer nicht irre gehen will, wird ein summarisches Urteil vermeiden und wohl unterscheiden müssen. Dann zeigt sich zum wenigsten, daß Rousseaus Theorie ein unhaltbares Extrem ist.

Den idealen Charakter des Naturzustandes hat Rousseau sicher überschätzt. Sind manche von den Naturvölkern auch verhältnismäßig unverdorben, so ist das sittliche Niveau bei ihnen im allgemeinen doch ein recht tiefes. Die starke sinnliche Leidenschaft führt im Verein mit einer mangelhaften sittlichen Einsicht selbst zu Ver-

[1]) W. Wundt, Ethik.[3] Stuttgart 1903. I. S. 268. Vgl. C. Chr. Scherer, Religion und Ethos. Paderborn 1908. S. 140 f.

irrungen, vor denen der Kulturmensch zurückschaudert. Nun lehrt allerdings die Erfahrung, daß die Wilden bei einer Berührung mit der europäischen Zivilisation vielfach erst recht den sittlichen Halt verlieren. Das ist indessen noch kein Beweis dafür, daß die Naturvölker den Kulturvölkern in sittlicher Hinsicht schlechthin überlegen seien. Die Erscheinung erklärt sich aus anderen Gründen. Bei dem Ansturm des Neuen lockern sich die alten Traditionen und Gesetze, die bis dahin das Leben des Naturmenschen regelten. Was er aber als Ersatz dafür kennen lernt und sich aneignet, ist vielfach nicht die edelste Blüte, sondern der Bodensatz der europäischen Kultur, weil oft gerade solche Elemente in die Kolonien gehen, die Kulturlaster statt Kulturgüter einführen und die Ungebundenheit benutzen, den schlimmsten Trieben freien Lauf zu lassen. Zuweilen tritt auch ein gefährliches Vakuum ein, die alte sittliche Anschauung ist erschüttert und eine neue noch nicht sicher begründet. Unter solchen Umständen muß es zu einer sittlichen Anarchie kommen. Das berührt die Tatsache nicht, daß die Kulturmenschheit im Besitz einer höheren sittlichen Einsicht und stärkerer ethischer Kräfte ist, und wenn nur wirklich edeldenkende Männer wie die Missionäre hinausziehen, um den Naturvölkern die wahren Güter unserer Kultur zu bringen, dann zeigt sich, daß diese wohl imstande und berufen ist, den Naturmenschen sittlich zu heben und zu veredeln.

Das Urteil Rousseaus über den Wert der Kultur ist dem entsprechend offenbar zu hart.

Durch die Vollkultur jedenfalls wird das persönliche Leben nicht geschwächt, sondern gefördert. Denn Vollkultur ist nur jene, die eine blühende Außenkultur mit

hoher Innenkultur verbindet. In ihr sind Sittlichkeit und Religion also bereits eingeschlossen.

Aber auch die Außenkultur, für sich allein betrachtet, wirkt dem Vollkommenheitsideal nicht notwendig entgegen, sondern ist berufen, ihm wesentliche Dienste zu leisten. Die Welt kann das Herz gefangen nehmen und es von Gott losreißen, sie kann aber auch ein Weg zu Gott sein. Sie bietet dem Bösen, aber auch dem Guten reiche Mittel, seine Ideen zu verwirklichen. Der Erfolg der Weltkultur hängt deshalb ganz davon ab, wie der Mensch sie benutzt. „Wie das sittliche Leben des einzelnen in dem freien Willen seine ursprüngliche Quelle hat, so unterliegen auch seine äußeren Bedingungen wieder der freien Wahl dessen, der sie auf sich einwirken läßt. Wenn die höhere Kultur ebensowohl größere Gefahren wie reichere Hilfsmittel zur Vervollkommnung des sittlichen Lebens bietet, so sind dies nicht Naturkräfte, die unter allen Umständen einander ganz oder teilweise aufheben müssen, sondern entgegengesetzte Motive, zwischen denen zu wählen ist.“[1])

Der sittliche Verfall eines Volkes trifft allerdings vielfach zeitlich mit der Blüte von Kunst und Wissenschaft zusammen. Man denke an die Griechen und Römer, an das ausgehende Mittelalter, an das Frankreich Ludwigs XIV. und XV., an die Gegenwart selbst. Aber man darf daraus nicht sofort auf einen notwendigen Kausalzusammenhang schließen. Es gibt eine Kunst und Wissenschaft, die zersetzend wirkt und starken Anteil an dem sittlich-religiösen Niedergang der Völker hat. Der echte Kult des Wahren und Schönen aber wirkt naturgemäß

[1]) Wundt, a. a. O. S. 270.

veredelnd, und wenn wahre Kunst und Wissenschaft sich dennoch vielfach mit der Unsittlichkeit verschwistert zeigen, so beweist das nur, daß sie allein nicht imstande sind, dem sittlichen Verderben zu wehren. Ohne diese Mächte des Geisteslebens wäre indessen das Unheil vielleicht noch größer gewesen. Jedenfalls verdient es Beachtung, wenn Rümelin in seinen Ausführungen über solche geschichtlichen Perioden davor warnt, der intellektuellen Kultur alle Schuld aufzubürden, indem er bemerkt: „Mit größerem Recht wird man sagen können: Die Unnatur der politischen, sozialen und wirtschaftlichen Zustände war so groß, die zersetzenden Elemente eines gesunden Staats- und Volkslebens waren so gespannt und überwältigend geworden, daß auch die edelsten und geistvollsten Männer, die der Drang der Zeiten und der Genius hochbegabter Völker noch im letzten Aufgebot seiner Kräfte erzeugte, nicht mehr imstande waren, das Verderben aufzuhalten.“[1])

Das Verhältnis von Kultur und Glück ist analog zu beurteilen. Der Pessimismus hat nicht ganz unrecht, wenn er behauptet, der Kulturfortschritt gestalte die Lustbilanz immer ungünstiger. Wenigstens die einseitige Pflege der technischen Kultur, die der Stolz unserer Zeit ist, wird im allgemeinen diesen Erfolg haben. Sie entfernt zwar eine Menge Hindernisse und Unannehmlichkeiten, sie macht uns in vieler Hinsicht unabhängiger von der Natur, aber sie vergrößert auch unsere Empfindlichkeit, so daß schon unbedeutende Schwierigkeiten, z. B. kleine Unregelmäßigkeiten im Verkehrsleben, uns lebhaft erregen können. Sie schafft eine Fülle neuer Genußmöglichkeiten, aber nachdem die Begierde einmal geweckt ist, wachsen die

[1]) G. Rümelin, Reden und Aufsätze. Neue Folge. Freiburg 1881. S. 29.

Bedürfnisse in noch stärkerem Maße, so daß die Zufriedenheit immer geringer und das Endresultat immer trostloser wird. So kann es kommen, daß weite Kreise von einem Überdruß an aller Kultur und von heißer Sehnsucht nach einfacheren, natürlicheren Zuständen ergriffen werden.

Anders wirkt indessen die wahre Vollkultur, die die Herrschaft über die äußere Natur mit der Pflege der höchsten Güter des Geistes verbindet. Indem sie das Geistige betont und die Sinnlichkeit in Zucht nimmt, fordert sie zwar manche Entsagung, aber sie arbeitet eben dadurch der unersättlichen Genußsucht, der Hauptquelle aller Unzufriedenheit, entgegen und vermeidet damit die üble Folge, die der einseitig materiellen Kultur anhaftet. Zugleich vermittelt sie auf diese Weise reichere und jedenfalls edlere Freuden als der reine Naturzustand oder die bloße Außenkultur. Wir sind diesem Gedanken schon früher nachgegangen und können an die dort gegebenen Ausführungen erinnern.

3. Der Mensch im Dienste der Kulturarbeit.

Es wird demnach anerkannt werden müssen, daß die Kultur dazu berufen ist, dem Wohl des Menschen zu dienen. Aber ist damit ihre Bedeutung erschöpft und ihre Stellung im Menschheitsleben genügend gekennzeichnet?

Seit alter Zeit erhält sich die Überzeugung, daß die Kultur doch noch einen höheren Wert hat, daß sie in gewisser Hinsicht dem Menschen nicht als dienendes Mittel untergeordnet, sondern als Selbstzweck übergeordnet ist. Man schaut voll Verehrung zu ihr auf, man betrachtet sie als Herrin, als „himmlische Göttin", man hält es für eine Ehre und einen Trost, ihr sein Leben weihen zu dürfen. „Inmitten alles Unerquicklichen der menschlichen Verhält-

nisse und inmitten des Werdens und Vergehens der Geschlechter gibt heute die Überzeugung vielen einen Halt und Trost, daß durch alles Mühen hindurch die Kultur ihren sicheren Weg verfolge, und daß ihr Gewinn auch dem Leben und Wirken der um sie bemühten Menschen einen Sinn und Wert sowie eine bleibende Dauer verleihe. ‚Viele werden vorüberziehen, und die Wissenschaft wird wachsen'."[1])

Diese Hochschätzung der Kultur hat ihre Berechtigung, nur wird das Moment, das der Kultur die überlegene Würde gibt, nicht immer richtig bestimmt.

Es gibt heute viele, die in der Kulturarbeit als solcher einen dem Menschen übergeordneten Selbstzweck und den eigentlichen Sinn des Lebens erblicken. Die Arbeit ist ihnen wertvoll, nicht, weil sie Werte schafft, sondern eben als Arbeit, um ihrer selbst willen.

Stufenweise ist man in der Wertschätzung der Arbeit bis zu dieser Abstraktion fortgeschritten. Zunächst sind es die außerordentlichen Resultate der Kulturarbeit, die die Aufmerksamkeit auf sich ziehen und Hochachtung erzwingen. Dann wird von den äußeren Erfolgen und dem objektiven Inhalt abgesehen, und die Beziehung auf das Subjekt tritt in den Vordergrund. Die Tätigkeit wird geschätzt, weil sie dem Menschen Gelegenheit gibt, seine Wesenskräfte zu entfalten. Man liebt und sucht sie um ihrer selbst willen, man hält es für nebensächlich, ob sie zum Ziele führt oder nicht, ja, man stellt sie an Wert so hoch über ihr Ziel, daß man ein ewiges erfolgloses Ringen dem ruhigen Besitz des erstrebten Gutes

[1]) Eucken, Geistige Strömungen der Gegenwart. S. 241.

vorzuziehen bereit ist. Schließlich wird auch die Zweckbeziehung auf den Menschen fallen gelassen, und die Behauptung tritt auf, die freischwebende Arbeit sei Selbstzweck in sich. Danach arbeitet der Mensch nicht, um Werte zu erzeugen, nicht, um persönliches Leben zu entfalten, er arbeitet, um zu arbeiten.

Man kann es verstehen, daß die Wertschätzung der Arbeit zu einer solchen Konsequenz treibt, aber eine seltsame Verirrung bleibt die ganze Auffassung doch.

Es ist schon verfehlt, die Arbeit von ihrem Inhalt loszulösen und ihm an Wert überzuordnen. Es gibt keine Tätigkeit ohne Objekt, und die Arbeit lebt von ihrem Inhalt, sie erhält durch ihn ihre Bestimmtheit und ihre Bedeutung. Auch für das Subjekt ist der Charakter der Arbeit nicht gleichgültig. Zwar übt und bildet jede Arbeit, aber nicht jede erweist sich als gleichbedeutsam für das persönliche Leben. Die geistige Arbeit erhebt mehr als die körperliche, und bei jener ist es wieder sehr wesentlich, ob sie das Wahre, Gute und Schöne zum Gegenstand hat oder nicht. Wenn Lessing das Suchen nach Wahrheit dem Besitz derselben vorzieht, so ist es doch jedenfalls das Suchen nach Wahrheit, das er hochschätzt. Damit wird anerkannt, daß die Arbeit den eigentlichen Wert erst durch ihren Inhalt gewinnt.

Noch haltloser ist der Versuch, auch die Zweckbeziehung auf das Subjekt fallen zu lassen und dem Menschen die Arbeit als Selbstzweck gegenüberzustellen. Die Arbeit gibt allerdings dem Leben Sinn und Wert, aber sie darf darum doch nicht als eigentliches Ziel des Lebens bezeichnet werden, denn nicht die Arbeit als solche, sondern der Zweck, dem sie dient, nimmt den Menschen in Pflicht. Die Arbeit an sich kann dem Menschen nicht übergeordnet

werden, sie ist ja *seine* Tätigkeit, sein Produkt, und die Wirkung steht an Wert nicht über der Ursache. Das Leben bliebe auch geradezu sinnlos, wenn die Arbeit sein höchstes Gut wäre. Tätigkeit ist jedes Leben ohne weiteres. Frage ich nach dem Sinn des Lebens, so will ich wissen, welchen Zweck diese Tätigkeit verfolgt. Erhalte ich nun die Antwort, der Mensch arbeite nur, um zu arbeiten, dann ist damit gesagt, daß die Arbeit und mit ihr das Leben keinen Zweck hat.

Eine andere Gruppe von Denkern sieht den höheren Lebenszweck nicht in der Kulturarbeit selbst, sondern in dem durch sie geförderten *Fortschritt* der Kulturbewegung. Man hat den Fortschritt zunächst geschätzt, weil er der Weg zur idealen Vollendung der Kultur ist. Allmählich hat man ihn dann zum Selbstzweck erhoben. Das geschah besonders unter dem Einfluß der Überzeugung, daß der Kulturprozeß endlos sei. Löst sich alles in Bewegung auf, so wird diese zum höchsten Gut, das seinen Wert in sich selbst trägt. „Der Fortschritt galt anfangs als wertvoll mit Rücksicht auf das Ziel, das er herbeiführt, dem er die Menschheit von Stufe zu Stufe näher bringt. Je mehr sich jedoch dieses Ziel in unendlicher Ferne verlor, um so mehr wurde der Fortschritt zum eigenen Wert."[1])

Es ist einleuchtend, daß nur die ursprüngliche Bewertung des Fortschritts dem Sachverhalt gerecht wird. Der Fortschritt ist als Mittel dem Endziel, dem er zustrebt, untergeordnet, der Wert der Kulturbewegung besteht darin, daß sie Güter erzeugt und vollkommenere Zustände schafft. Sieht man vom Sachlichen ab, so kann von

[1]) G. *Mehlis*, Die Geschichtsphilosophie Auguste Comtes. Leipzig 1909. S. 125.

einem Fortschritt gar nicht gesprochen werden, denn eine Bewegung hat nur dann fortschrittlichen Charakter, wenn sie aufwärts einem bestimmten Ziel entgegenführt. So sehr weist der Gedanke des Kulturfortschritts über sich selbst hinaus; eine Würdigung der Kultur kann deshalb bei ihm nicht stehen bleiben.

Soll der Zweck der Kulturarbeit richtig bestimmt werden, so muß das Sachliche in den Vordergrund gerückt werden. Es ist besonders Wundt, der das mit Nachdruck getan hat. Nach ihm hat die Kulturarbeit ihr Ziel in der Erzeugung „objektiver geistiger Werte". In diesen ist nach Wundt auch ein dem Menschen wirklich überlegener Zweck gefunden, so daß der letzte Zweck des Lebens weder in dem Wohl des einzelnen noch in dem der Gesamtheit, sondern in dem Schaffen von Kulturgütern gesucht werden muß.

Bis zu dieser Konsequenz können wir Wundt nicht mehr folgen. Die objektiven Kulturwerte sind zwar der Zweck, auf den die Arbeit zu beziehen ist, aber dem Menschen sind sie nicht über- sondern untergeordnet. Die Persönlichkeit behauptet ihnen gegenüber ihre innere Überlegenheit. Sie sind ja ihre Geschöpfe und können schon aus diesem Grunde nicht über sie gestellt werden. Sie existieren ferner zum großen Teil nur im persönlichen Geiste, und was eine Sonderexistenz hat, ist ohne ihn doch tot und wertlos. Denn was für eine Bedeutung haben Bücher, Kunstgegenstände, Werke der Technik, soziale Einrichtungen, wenn niemand da ist, der sie benutzt! Erst der Geist erweckt sie zum Leben, und sie haben nur Wert, wenn sie ihm dienen. Alle diese Kulturwerke verfallen auch bald, wenn die Menschheit von der Bühne des Lebens abtritt. Wie soll uns also das Bewußtsein,

solche Güter zu schaffen, über uns selbst hinausheben! „Was soll denn diese Kultur," fragt Eucken mit Recht, „wenn sie, abgelöst von einem sie erlebenden und durchlebenden Beisichselbstsein, als letzter Selbstzweck auftritt und den Menschen zu ihrem bloßen Diener und Werkzeug macht? Wird sie mit solcher Ablösung nicht eine zerstörende Macht, die dem Menschen seine Seele aussaugt und ihn dann gleichgültig fallen läßt? Und verläuft nicht alle ihre geräuschvolle Arbeit schließlich in ein leeres Nichts, wenn sie nirgend ein Selbsterlebnis wird?"[1])

An sich steht also weder die Kulturarbeit selbst noch die Summe der Güter, die sie verwirklicht, über dem Menschen, sie hat vielmehr die Aufgabe, seinem persönlichen Leben zu dienen. Ist es also aussichtslos, hier einen dem Menschen übergeordneten Lebenszweck zu suchen? Das ist es nicht. Man muß die Kulturarbeit nur von einem höheren Standpunkte aus betrachten.

In aller Kulturarbeit liegt ein Streben des Menschen, sich und seine Umgebung der Herrschaft des Geistes zu unterwerfen. Ist es nun auch zunächst des Menschen eigener Geist, der hier zur Herrschaft kommen will, so sind die in ihm lebenden Gedanken doch zugleich das Spiegelbild einer *Welt ewiger Werte und Ideen*. Unter diesem Gesichtspunkt erscheint die Kulturarbeit als *Ideendienst*, und damit gewinnt sie den Charakter eines über dem Menschen stehenden Zweckes. Denn wenn auch die Kulturgüter als solche dem menschlichen Geiste nicht überlegen sind, so stehen doch über ihm jene ewigen Werte, die sich im Kulturprozeß durchsetzen und entfalten wollen.

[1]) *Eucken*, Können wir noch Christen sein? Leipzig 1911. S. 127.

Das läßt sich noch deutlicher und konkreter sagen. Die Welt der ewigen Werte und Ideen müssen wir verankert denken im Geistesleben Gottes, denn es gibt keine freischwebenden Ideen, Ideen existieren nur als Inhalt eines persönlichen Lebens. Es ist also der absolute Geist, der hier den geschaffenen Geist in Pflicht nimmt, es ist Gott, dem wir dienen, wenn wir für die Herrschaft der Ideenwelt eintreten.

Die nähere Bestimmung des Verhältnisses, in dem der Kulturprozeß zu Gott steht, hängt vom Gottesbegriff und der ganzen Weltanschauung ab.

Am gewaltigsten erscheint die Bedeutung der Kulturarbeit im Entwicklungspantheismus, nach dessen Auffassung Gott nicht von vornherein in sich vollendet ist, sondern erst in der Welt zum absoluten Geiste wird. Hier ist der Weltprozeß ein Moment im Leben Gottes selbst, und die Kulturarbeit ist Mitarbeit an der Selbstverwirklichung Gottes.

Schelling und Hegel haben dieser Weltanschauung in der neueren Philosophie Bahn gebrochen. Auch Wundt vertritt einen ähnlichen Standpunkt. Wenn er die Förderung der Kulturgüter für die höchste Lebensaufgabe erklärt, so bleibt er damit keineswegs beim Endlichen stehen. Der Kulturprozeß gilt ihm nur deswegen als letztes Lebensziel, weil er für ihn mit der „Entfaltung des göttlichen Wollens und Wirkens" identisch ist. In pessimistischer Färbung tritt derselbe Gedanke bei Ed. v. Hartmann auf. Sittliches Leben ist dem Philosophen des Unbewußten in höchster Instanz „Kulturkampf, d. h. heißes Ringen und Kämpfen um die Erhalhaltung und Steigerung der Kultur", der Kulturprozeß aber bedeutet für ihn gleichfalls die Entwicklung des in

der Welt inkarnierten Gottes, nur handelt es sich nach Hartmann nicht um eine positive Entwicklung, sondern um die Erlösung des Absoluten vom Weltelend, um seine Rückkehr zum Nirvana und die möglichste Abkürzung seines Leidensweges.

Es ist eine schwindelnde Höhe, bis zu der die Bedeutung des menschlichen Lebens hier emporgehoben wird. Das Höchste, die Welt des Ewigen und Göttlichen, soll durch den Menschen erst verwirklicht oder doch der Vollendung entgegengeführt werden. Damit wird indessen eine unlösbare Aufgabe gestellt. In Gott dürfen wir das Werden nicht hineintragen, denn eine Selbstverwirklichung Gottes ist durch das Kausalgesetz ausgeschlossen. Am Anfange der Dinge kann, wie schon Aristoteles mit aller Klarheit gezeigt hat, nicht die Potentialität, sondern nur die lautere Aktualität, d. h. die absolute Vollkommenheit stehen. Ein Geschöpf kann sich von der Potenz zum Akt entwickeln, weil es neben ihm andere Ursachen gibt, die ihm das noch fehlende Sein mitteilen können. Gott aber ist der Urgrund alles Seins, er hat deshalb kein Wesen neben sich, das imstande wäre, ihm mit seiner Kausalität zu Hilfe zu kommen. Wäre er am Anfange leere Potenz, so würde er diesen Zustand der Ohnmacht nie überwinden. Innere Triebkräfte allein wären kein ausreichender Grund für die Aufwärtsentwicklung. Sie können wohl auseinanderlegen und entfalten, was bereits da ist, aber sie können aus sich nicht zu einer höheren Seinsstufe führen. Der Organismus wächst zwar vermöge seiner inneren Triebkraft, aber nur dadurch, daß er von außen Nahrung aufnimmt.

Das Absolute darf daher nicht im Sinne des Entwicklungspantheismus gedeutet werden, wir müssen viel-

mehr annehmen, daß das Ewige und Göttliche von vornherein am Anfang des ganzen Weltprozesses steht, daß es von den Geschöpfen nicht Hilfe erwartet, sondern ihnen aus seiner Fülle Kraft und Leben spendet.

Aber welchen Dienst kann der Kulturprozeß Gott noch leisten, wenn Gott der absolut Bedürfnislose ist? Welchen Sinn kann er noch haben, wenn der Inbegriff alles Seins schon von Ewigkeit existiert und alles Bemühen eigentlich doch nichts Neues mehr schafft? „Wird diese immanente Welt", heißt es in einer neueren Geschichtsphilosophie, „durch eine Metaphysik zu einer Realität zweiten Grades herabgesetzt und dann die wahre Realität, in der die höchsten Werte mit dem höchsten Sein zusammenfallen, als zeitlos und raumlos gedacht, so verliert sofort auch unter geschichtsphilosophischen ebenso wie unter empirisch-geschichtlichen Gesichtspunkten die räumlich-zeitliche, einmalige und individuelle Entwicklung ihren Sinn. Wozu jener ganze Prozeß des Ringens und Kämpfens der Menschheit, der im Laufe der Jahrtausende doch nur annäherungsweise und unvollkommen das zu verwirklichen vermag, was im tiefsten Wesen der Welt real ist?"[1])

Wenn Gott, wie der Pantheismus voraussetzt, mit der Welt wesenseins und darum das Sein der Welt ebenso wie das göttliche Sein von vornherein in sich vollendet wäre, dann könnte der Weltprozeß allerdings nichts Neues hervorbringen, und er wäre in Wahrheit sinnlos. Ist dagegen die Welt von Gott wesensverschieden, so bleibt in ihr trotz der absoluten Vollkommenheit Gottes eine Aufwärtsentwicklung möglich. Das Geistesleben

[1]) H. Rickert, Geschichtsphilosophie. In W. Windelband, Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts.[2] Heidelberg 1907. S. 417.

Gottes ist ewige Aktualität, aber nun handelt es sich darum, daß das Göttliche auch in der geschaffenen Welt, speziell im menschlichen Geiste zum Durchbruch und zur Entfaltung kommt. Für das Geschöpf geht es dabei wirklich um Sein oder Nichtsein, für uns hängt alles davon ab, ob wir uns mit Ewigem durchdringen oder nicht, so daß die Kulturarbeit für uns immerhin von weittragendster Bedeutung ist. Gott kann sie allerdings zu seiner Vollkommenheit nicht hinzufügen, aber sie bleibt dennoch zugleich Gottesdienst, weil sie das Göttliche in der Welt zum Ausdruck bringt und dadurch Gott verherrlicht.

4. Das Christentum und die Kulturarbeit.

Wir treten für eine weltoffene und kulturfreundliche Ethik ein. Widerstreitet das nicht dem sittlichen Ideal der christlichen Religion? Von vielen wird es behauptet. Der Vorwurf der Kulturfeindlichkeit hat das Christentum durch seine ganze Geschichte begleitet, er wird in der Gegenwart mit erneutem Nachdruck erhoben. Dabei ist die Begründung des Vorwurfs recht verschieden.

Wenigstens anfangs, so heißt es in der Regel, hat das Christentum alle weltlichen Kulturbestrebungen entschieden verurteilt. Später hat es sich zwar unter dem Druck der Verhältnisse mit ihnen ausgesöhnt, aber es duldet sie nur und hält, wie die Verherrlichung des Mönchtums beweist, immer noch an der Weltflucht als dem eigentlichen sittlichen Ideal fest. „Weltflucht", sagt z. B. G. Uhlhorn, „ist auch heute noch der Zug der römischen Ethik, und wer es recht ernst meint mit seiner Seligkeit, der geht sicherer, wenn er ins Kloster sich zurückzieht. Daß man gerade in seiner Berufsarbeit auf dem sichersten Wege zum Heile ist, daß man eben darin Christo nach-

folgt, das ist der römischen Ethik auch heute noch verborgen. Arbeiten in einem weltlichen Beruf, Güter erwerben, in der Welt leben, ist zwar keine Sünde, aber es ist doch nur eine Konzession, die man notgedrungen machen muß."[1]) Die meisten begrüßen diese Konzession als einen immerhin bemerkenswerten Fortschritt. Wer dagegen selbst die Forderung weltflüchtiger Gesinnung vertritt, sieht darin einen tadelnswerten Abfall von dem ursprünglichen Wesen des Christentums. So urteilt Tolstoi,[2]) der große Feind der modernen Kultur, so der dänische Philosoph Kierkegaard, der in scharfem Vergleich die kulturfreundlichen, an Würde und Einkommen reichen Vertreter des modernen Christentums den alten Christen gegenüberstellt, die Entsagung üben und von der Welt verachtet und verfolgt werden.[3])

Andere behaupten, Christus selbst sei ein natur- und weltfreundlicher Lehrer gewesen, erst später unter dem Einfluß des Mönchtums sei der Geist der Weltflucht und der finsteren Aszese in das Christentum eingedrungen. „Was das Urchristentum bejaht, das ist das in sich selbst kraftvolle, gesunde Leben in der Wirksamkeit an den Menschen und in der Herrschaft über die Natur. Nie ist das Urchristentum mönchisch oder naturfeindlich gewesen. Jesus war nicht einmal wie Nietzsche ein Gegner des Weintrinkens. Er ist kein Vegetarier oder Aszet, kein Verächter des Leibes oder der Erde gewesen. Er hat nicht nur selbst in seiner Person bewiesen, daß er die Natur mit allen ihren Gaben geliebt hat, sondern er hat

[1]) Zitiert bei Schneider, Göttliche Weltordnung. S. 542 f.
[2]) Vgl. K. J. Staub, Tolstois Leben und Werke. Kempten 1908.
[3]) Vgl. H. Höffding, Sören Kierkegaard.[2] Stuttgart 1902.

den Seinen geradezu verheißen, daß sie die Erde beherrschen und besitzen sollten."[1])

Wenn hier die Stellung des Christentums zur Kultur in Frage gestellt wird, so handelt es sich immer um die Kultur im engeren Sinne des Wortes. Daß die sittlich-religiöse Innenkultur im Christentum nicht Schaden leidet, sondern ihre ideale Vollendung findet, wird anerkannt. Um so feindlicher soll die christliche Ethik der weltlichen Kultur gegenüberstehen.

Es ist nun zunächst ohne weiteres zuzugeben, daß die christliche Ethik in Gott und nicht in der Welt den eigentlichen Inhalt des menschlichen Lebens sieht. Das bedarf indessen keiner Entschuldigung. Entspricht diese christliche Auffassung doch vollständig der Wahrheit, denn mag die Weltkultur auch zu unserer Lebensaufgabe gehören, nie und nimmer ist sie unser letztes Ziel. Und da den Menschen trotzdem eine übermäßige Neigung zur Welt hinzieht, so ist es sogar von dem höchsten Werte für unser Geistesleben, daß das Christentum unablässig von dieser gefährlichen Bahn zurückruft und mit so ausschließlichem Nachdruck das eine Notwendige betont. Paulsen, der allerdings das Urchristentum in einen zu scharfen Gegensatz zur weltlichen Kultur stellt, zeigt ein offenes Verständnis für diese Bedeutung des Evangeliums, wenn er sagt: „Will man mit einem Wort die Rolle bezeichnen, die das Christentum in dem Leben der aufsteigenden modernen Völkerwelt gespielt hat und noch spielt, so mag man sich jenes Gleichnisses erinnern, worin Jesus die Seinen das Salz der Erde nennt. Das Christentum ist der modernen Kultur von ihren Anfängen her als ihr

[1]) E. Arnold, Urchristliches und Antichristliches im Werdegang Friedrich Nietzsches. Eilenburg 1910. S. 102.

Widerspiel beigemischt, wodurch sie vor dem Übermaß geschützt wird, an dem die antike Kultur innerlich zugrunde ging. Durch seinen Gegensatz gegen alles, was Welt heißt, verhindert es die römische Vergottung des Staates und der Macht; durch seine Verachtung der Güter dieser Welt, des Reichtums, der Ehre, des Genusses, durch seine Gleichgültigkeit gegen Wissenschaft und Kunst bildet es ein Gegengewicht gegen ihre absolute Schätzung und die vollständige Hingebung der Persönlichkeit an das Äußere. Allem, worauf das Streben des natürlichen Menschen, des Kulturmenschen gerichtet ist, stellt es ein Jenseits aller irdisch-zeitlichen Güter und Werte entgegen: die wahren und letzten Werte liegen nicht hier, sie liegen in der Seele und ihren Ewigkeitsbeziehungen. Das Wort: was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewänne und nähme Schaden an seiner Seele? läßt uns mit seinem ungeheuren Ernst nicht los; mögen wir es zeitweilig über dem Jagen nach nächsten Freuden oder nächsten Zielen vergessen, es erzwingt sich immer wieder in stiller Stunde Gehör."[1])

Aber nimmt das Christentum darum eine ganz ablehnende Stellung zur Weltarbeit ein, vermag es kein Verständnis für deren positive Bedeutung zu finden?

Fast scheint es so. Hören wir doch nur warnende Stimmen im Evangelium, die uns mahnen, die Welt zu fliehen und aufzuhören, nach irdischen Gütern zu suchen. Das klingt geradezu wie ein Verbot der Kulturarbeit.

Sehen wir indessen näher zu, so warnt Christus nur vor einem Übermaß, vor dem Aufgehen im Irdischen, wodurch die Seele ihrer höchsten Bestimmung entfremdet wird. Die sittlich geregelte weltliche Arbeit und Sorge

[1]) Paulsen, System der Ethik. I. S. 170.

verurteilt er nicht. Es stehen allerdings Worte im Evangelium, die ein solches Verbot zu enthalten scheinen, aber es ist zu berücksichtigen, daß der Heiland seinen Forderungen gern eine scharf zugespitzte Form gibt, durch die sie vielfach extremer erscheinen, als sie in Wahrheit sind. „Die Schärfe der Forderung soll gerade durch ihren frappanten Gegensatz zu den Denkgewöhnungen und volkstümlich-naturhaften Anschauungen den Geist zur Selbstbesinnung und zum Nachdenken herausfordern, die durch Gewöhnung und verknöcherte Lehrweisen stumpf gewordenen Seelen aus ihrer Trägheit aufrütteln."[1])

So ruft der Heiland z. B. sein Wehe über die Reichen (Mt. 10, 24; Mk. 10, 23; Lk. 6, 24), und er warnt vor dem Sammeln irdischer Schätze (Mt. 6, 19 f.; Lk. 12, 15). Aber dieses Wehe gilt nur denen, die ihr Herz zu sehr an das Irdische hängen und darüber das Ewige vergessen. Der Reiche ist dieser Gefahr besonders ausgesetzt, es wird ihm schwerer als dem Armen, in das Himmelreich einzugehen, aber mit Gottes Gnade kann auch er den Weg dahin finden: „Bei Gott ist alles möglich." (Mt. 19, 26.)

An anderen Stellen scheint Christus noch weiter zu gehen und den Verzicht auf jeden Besitz zu fordern: „Keiner von euch, der nicht allem entsagt, was er hat, kann mein Jünger sein." (Lk. 14, 33.) Wenn man indessen bedenkt, daß Jesus auch Reiche wie den Zöllner Zachäus, Joseph von Arimathäa und die vornehmen Frauen zu seinen Jüngern zählt, so ergibt sich daraus, daß die äußere Armut doch keine unbedingte Voraussetzung für die Jüngerschaft Jesu ist. Was Jesus verlangt, ist demnach, daß man mit

[1]) Ph. Kneib, Handbuch der Apologetik. Paderborn 1903. S. 448.

innerer Freiheit dem irdischen Besitz gegenübersteht und bereit ist, ihn gegebenenfalls um des Reiches Gottes willen zu opfern. Den reichen Jüngling mahnt der Herr allerdings ausdrücklich, seine ganze Habe unter die Armen zu verteilen, aber diese Entsagung wird nicht unter die Bedingungen gerechnet, von denen das ewige Leben abhängt, sondern nur als Weg zu einer besonderen Vollkommenheit bezeichnet.

Man erinnert schließlich an die Mahnung Jesu, nicht für die irdischen Bedürfnisse, am wenigsten weitausschauend für die Zukunft zu sorgen, sondern auf den himmlischen Vater zu vertrauen, der den Seinen alles geben werde: „Euer Vater weiß, daß ihr alles dessen bedürfet. Suchet also zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, so wird dies alles euch dazugegeben werden. Darum sorget nicht für morgen, denn der morgige Tag wird für sich selbst sorgen. Der Tag hat genug an seiner Plage." (Mt. 6, 32 ff.) Es ist schon früher gesagt worden, daß Arbeit und Vorsorge damit nicht verboten werden sollen. Nur der übertriebenen, der „ängstlichen" Sorge wird gewehrt, die Gläubigen sollen das Vertrauen haben, daß Gott die Seinen nicht verlassen werde. Dieses Vertrauen soll aber nach dem Willen Jesu die Arbeit und die gewissenhafte Verwaltung des Eigentums nicht hindern. Man denke an das Gleichnis von den Talenten, die fruchtbringend angelegt werden sollen, von dem guten Hirten, der dem verlorenen Schafe nachgeht, von der Frau, die eifrig die verlorene Drachme sucht. Wird hier das Verhalten in irdischen Dingen auch nicht um seiner selbst willen erwähnt, so ist doch bedeutsam, daß es als nachahmenswertes Beispiel erscheint. Wie wenig der Heiland die Arbeit verbietet, geht am besten daraus hervor,

daß er die Jünger in ihrer Berufstätigkeit selbst durch wunderbares Eingreifen unterstützt. Und wie wenig er die vernünftige Sorge verurteilt, erhellt am deutlichsten daraus, daß er mit den Seinen eine Kasse für die täglichen Bedürfnisse hat. Nur das Anklammern an den Buchstaben einzelner Worte kann darum Christus zum Prediger träger Sorglosigkeit machen.

Noch weniger haben die Apostel den Gläubigen verboten, sich mit weltlichen Dingen zu beschäftigen. Den Standpunkt des Urchristentums präzisiert der hl. Paulus, wenn er sagt: „Alles ist mir erlaubt, aber nichts soll die Herrschaft über mich erlangen." (1. Kor. 6, 12.) Nur die innere Freiheit soll also auf jeden Fall der Welt gegenüber behauptet werden.

Es ist daher kein Abfall von der Ethik des Evangeliums, wenn die Kirche später das Recht der weltlichen Kultur und der natürlichen Lebensordnung Häretikern und fanatischen Schwärmern gegenüber verteidigt hat. Die Kirche hat das wiederholt und mit großem Nachdruck getan. „So wurde der gnostische Dualismus, so der montanistische Rigorismus von der Kirche zurückgewiesen; so nahm das Konzil von Gangra (im 4. Jahrhundert) Ehe, Reichtum und weltliche Arbeit gegen überspannte Aszeten in Schutz. Dasselbe tat mit großem Nachdruck Innozenz III. gegenüber weltfeindlichen oder weltflüchtigen Irrtümern der Albigenser und Waldenser. Das Tridentinum, das den Vorrang der religiösen Jungfräulichkeit vor der Ehe aussprach, verteidigte zugleich die natürliche Freiheit und Sittlichkeit des Menschen und den sakramentalen Charakter der Ehe. Das vatikanische Konzil betont die Vorteile und die religiöse Bedeutung der schönen Künste und Wissenschaften; Leo XIII. widmet ihnen ein begeistertes

Lob in seiner Enzyklika über die christliche Staatsordnung."[1])

Aber man vermißt im Evangelium ein *positives Gebot* der Kulturarbeit und ein positives Verständnis für deren sittlichen Wert. Nirgend finde sich eine Anregung, eine Ermunterung dazu.

Das hat indessen, soweit es zutrifft, seinen guten Grund. Der Heiland stand bei seinem Auftreten nicht krankhaften aszetischen Verirrungen, sondern einem ausgesprochenen Weltsinn gegenüber. Da waren denn gerade jene ernsten Warnungen vor einem Zuviel am Platze. Da war es notwendig, mit aller Schärfe das eine Endziel zu betonen, worauf das ganze Leben eingestellt und alles Tun bezogen werden soll.

Doch das positive Gebot, das man vermißt, fehlt auch nicht ganz. Am Eingang des Alten Testaments steht das ausdrückliche Kulturgebot Gottes an die Menschheit: „Erfüllet die Erde und machet sie euch untertan!" (Gen. 1, 28.) Im Evangelium wird dieses Wort nicht ausdrücklich wiederholt, aber es gilt davon, was Christus allgemein von seiner Sendung sagt: „Ich bin nicht gekommen, das Gesetz aufzuheben, sondern es zu erfüllen." Diese Deutung entspricht durchaus dem Geiste des Evangeliums. Der Heiland steht der Welt nicht so feindselig gegenüber, wie manche seiner Worte, für sich genommen, vermuten lassen könnten. Er ist sich dessen wohl bewußt, daß die Welt nicht nur eine Gefahr für die Seele, sondern auch ein Weg zu Gott ist. Er selbst geht immer wieder von der Betrachtung der Geschöpfe aus, um von hier auf die Größe und Güte des Schöpfers hinzuweisen. Er würdigt

[1]) *Mausbach*, Die katholische Moral. S. 257.

auch die irdischen Güter, weil sie dazu dienen können, Gutes zu tun und Verdienste für die Ewigkeit zu erwerben. Dabei ist zunächst an das Almosengeben gedacht, aber zuweilen kommt doch in interessanter Weise zum Ausdruck, daß Jesus nicht den einzigen Zweck des Reichtums darin sieht, unter die Armen verteilt zu werden. Als Maria mit kostbarer Narde die Füße des Herrn salbt, spricht Judas: „Warum hat man diese Salbe nicht um dreihundert Denare verkauft und den Armen gegeben?" (Joh. 12, 5.) Jesus aber billigt das Werk der Liebe: „Laßt sie; sie mag es für meinen Begräbnistag aufbewahren. Arme habt ihr ja allezeit um euch, mich aber habt ihr nicht allezeit." Das zeigt deutlich, daß sein Ideal keineswegs ein Zustand ist, in dem alles unterdrückt wird, was die Kultur zur Verfeinerung und Verschönerung des Lebens beiträgt.

Der Kirche hat ihre Entwicklung im Verlaufe zweier Jahrtausende dann genügend Veranlassung gegeben, theoretisch und praktisch zu allen Kulturfragen Stellung zu nehmen, so daß der Standpunkt der Kirche nicht zweifelhaft sein kann.

Es ist nun nicht zu bestreiten, daß zu allen Zeiten in diesem Standpunkt des gläubigen Christentums zur Welt das negative Moment stark hervortritt. Die Welt ist ja in vieler Hinsicht eine Gefahr für das ewige Heil, sie nimmt die Seele leicht gefangen und entfremdet sie dadurch ihrer höheren Bestimmung. Ein gewisses Maß von Eingezogenheit und Entsagung ist daher für jeden notwendig, der seine innere Freiheit behaupten will. Diese Erwägung kann bei frommen Seelen die Neigung wachrufen, die Dinge der Welt nach Möglichkeit zu fliehen. Man geht in die Einsamkeit, man löst die irdi-

schen Bande, um ungehindert und ungeteilt Gott leben zu können. Selbst den Anblick der Welt möchte man meiden, weil auch in ihm Zerstreuung liegt. „Schließe meine Augen wieder," bittet das fromme Kind, dem das Gebet der hl. Brigida das Augenlicht zurückgegeben hat, „denn je weniger der Mensch die Welt sieht, um so deutlicher sieht er Gott." Und der hl. Augustinus macht sich Vorwürfe darüber, daß er auf seinem Spaziergang eine Hasenjagd mit Interesse verfolgt und zu Hause eine Spinne im Netz beobachtet hat. (Confessiones X, 35.) Derselbe Geist macht sich in der Predigt und in der aszetischen Literatur geltend. Eine gewisse Einseitigkeit ist dabei nicht immer vermieden worden. „Bei dem gewaltigen Kampfe, den das Christentum zu allen Zeiten gegen offene und versteckte Weltvergötterung zu führen hatte, erklärt es sich leicht, daß in der christlichen Literatur vom Neuen Testament an die Töne ernster, weltflüchtiger Stimmung stärker durchklingen als die der Weltfreude. Es läßt sich auch nicht leugnen, daß vor allem in der patristischen und mittelalterlichen Literatur panegyrische Schilderungen und Empfehlungen der evangelischen Räte vorkommen, die das rechte Verständnis für die sittliche Bedeutung der Weltarbeit vermissen lassen; dieselbe Überspannung zeigen manche geschichtliche und kulturgeschichtliche Tatsachen."[1])

Aber die Welt hat doch auch eine hohe *positive* Bedeutung für das sittlich-religiöse Leben. Es ist nützlich, sie zu betrachten, denn sie enthüllt denen, die sich liebevoll in sie versenken, die Wunder der göttlichen Allmacht und Güte. Und es ist notwendig, in ihr zu arbeiten, denn

[1]) Mausbach, a. a. O. S. 256.

Gott selbst hat sie uns als Wirkungskreis angewiesen und uns die Pflicht auferlegt, bestimmte Aufgaben in ihr zu erfüllen. Diese Erkenntnis ist den gläubigen Kreisen nie verloren gegangen, insbesondere ist sie durch die Kirche immer hochgehalten worden. Die Kirche hat darum die weltliche Kultur ausdrücklich gesegnet und, soweit es in ihren Kräften lag, gefördert. Eine weltliche Kultur als absoluten Selbstzweck kennt sie allerdings nicht, sie will alle Arbeit nach Möglichkeit auf Gott bezogen und den letzten Zwecken des sittlich-religiösen Lebens untergeordnet wissen. Aber diese Beziehung raubt der Kultur ja nicht ihren Wert, sondern gibt ihr gerade eine höhere Bedeutung.

In der Gegenwart hat die Kirche dann wiederholt Gelegenheit genommen, den vielen Anfeindungen gegenüber ihren Standpunkt auch programmatisch zum Ausdruck zu bringen. Das ist besonders in den Rundschreiben Leos XIII. geschehen. So heißt es z. B. in der Enzyklika Immortale Dei vom Jahre 1885: „Da alles Wahre notwendig von Gott ausgehen muß, so erkennt die Kirche alle wirklichen Errungenschaften der Forschung als eine Spur des göttlichen Geistes an. Und da es in der Natur der Dinge keine Wahrheit gibt, die dem Glauben an die göttlich geoffenbarten Lehren widerstreiten könnte, vieles vielmehr sich darbietet, was diesen Lehren zur Stütze gereicht, und da jede wissenschaftliche Errungenschaft uns ein Ansporn sein kann, Gott selbst zu erkennen und zu loben, deshalb wird sie alles, was zur Erweiterung der Grenzen unseres Wissens gewonnen wird, stets beifällig und mit Freuden begrüßen. . . . Aller Trägheit und Rückständigkeit feind, will sie vielmehr, daß der Menschengeist durch seine Ausbildung reiche Früchte trage. Sie regt an zu

jeder Kunst und Fertigkeit, und durch ihren Einfluß richtet sie diese Bestrebungen auf die Veredlung des Menschen und auf sein Heil und sucht es zu verhindern, daß die Wissenschaft und materielles Streben den Menschen von Gott und den himmlischen Gütern ablenkt."

Aber die Bevorzugung des Ordensstandes soll ein Beweis dafür sein, daß die Kirche mit ihrem Herzen nicht bei der Weltarbeit ist, sondern sie nur duldet, während sie die Weltflucht als das eigentliche sittliche Ideal festhält.

Es ist schon früher gesagt worden, daß die Weltflucht nicht das Wesen der katholischen Sittlichkeit ausmacht. Die Vollkommenheit gipfelt nach katholischer Auffassung in der Liebe Gottes. Die Weltflucht wird nur als Mittel empfohlen, das am leichtesten zu diesem Ziele führt, und es wird anerkannt, daß die Liebe Gottes sich auch in treuer weltlicher Berufsarbeit bewähren kann. Darum liebt die Kirche, obwohl sie mit ihrem Herzen bei Gott ist, dennoch die Weltarbeit, weil sie in ihr einen wahren Gottesdienst sieht. Sie erkennt weiter an, daß das, was an sich das Bessere ist, nicht für jeden als das Empfehlenswertere in Betracht kommt, daß viele eher in der Welt als im Ordensleben ihr Seelenheil wirken, weil ihre ganze Geistesart dem Ordensstande nicht angepaßt ist. Sie betont schließlich, daß die radikale Weltflucht nicht zum allgemeinen Ideal erhoben werden darf, weil schwere sittliche Pflichten versäumt werden und unhaltbare Zustände eintreten müßten, wenn die evangelischen Räte zum Gesetz erhoben würden. Der Ordensstand hat in dem großen Organismus der Menschheit seine berechtigte Stelle, aber für die Menschheit als Ganzes geht der Weg zu Gott

durch die Welt, in der sie ganz bestimmte Aufgaben zu erfüllen hat. Dessen ist die Kirche sich stets bewußt geblieben.

Das also ist das Resultat. Die Weltkultur wird auch im Katholizismus zu den notwendigen Lebensaufgaben gerechnet, nur als absoluter Selbstzweck gilt sie nicht, und eine Weltvergötterung wird nicht geduldet. Die Außenkultur wird in den Dienst der persönlichen Innenkultur und alle Kulturarbeit schließlich in den Dienst Gottes gestellt. Es ist möglich, daß bei einer Herrschaft dieser katholischen Auffassung, die den Menschen an höhere Interessen bindet, der Glanz der äußeren Kultur, den wir der modernen Konzentration nach der materiellen Seite des Daseins hin verdanken, nicht vollständig erreicht würde. Aber das persönliche Geistesleben, das heute unter dem Sinnenreiz einer materiellen Überkultur zu ersticken droht, würde dabei nicht Schaden leiden, und die materielle Kultur selbst würde durch die Verbindung mit höheren Idealen, was sie an Raffinement einbüßt, an Gesundheit und innerer Bedeutung gewinnen.

Das Leben als Gottesdienst

1. Gott als höchstes Lebensziel.

Nicht die eigene Persönlichkeit, nicht das Gemeinwohl, nicht die Welt, sondern Gott ist das letzte Ziel unseres Lebens. Alle Dinge weisen über sich zu ihrem Schöpfer hinauf; sind wir dagegen bei Gott angelangt, dann führt kein Weg mehr über ihn hinaus, in ihm kommt alles Fragen, Suchen und Sehnen zur Ruhe.

Gott ist das Endziel des menschlichen Lebens, weil er der Herr und Gebieter des Weltalls, der Urgrund alles Seins ist. Diese äußere Rangstellung Gottes hat ihren Grund in der inneren Würde und Vollkommenheit des göttlichen Seins, Gott ist ja die unendliche Wahrheit und Güte selbst. Da es nun für den persönlichen Geist keinen höheren Lebensinhalt gibt als das Wahre und Gute, so muß Gott auch aus diesem inneren Grunde als unser letztes Lebensziel gelten.

Gott selbst hat keine Möglichkeit, der Welt einen anderen Endzweck zu geben als diesen. Er müßte aufhören der Absolute zu sein, um seine Herrschaft über alle Dinge preisgeben zu können. Er müßte aufhören der Heilige zu sein, um seinen Werken nicht mehr die Richtung auf das höchste Gut, das er selbst ist, zu geben. Beim Menschen nennen wir es mit Recht ein Zeichen niedriger Gesinnung, wenn er keine höheren Ziele kennt als das

eigene Ich. Bei dem dagegen, der selbst das höchste Gut ist, wäre es ein Abfall vom sittlichen Ideal, wenn er nicht alles auf sich beziehen würde. Wir haben auch keinen Grund, darüber zu klagen; wir können nur dankbar für die Güte sein, die uns die Gottheit selbst zum Lebensziel bestimmt hat.

Wie der Gottesdienst sich nun gestalten soll, ergibt sich aus dem Gottesbegriff und der Eigenart des Menschen selbst. Da die Welt nicht aus einem Bedürfnis, sondern aus der Überfülle des göttlichen Seins entstanden ist, so können die Geschöpfe naturgemäß Gott nicht in der Weise dienen, daß sie ihm Güter erwerben, die er noch nicht hat. Der Zweck der Schöpfung kann nur sein, die Größe des Schöpfers zu offenbaren und seine Herrlichkeit zu verkünden. In dieser Richtung liegt auch die Aufgabe des menschlichen Lebens, und zwar soll der Mensch als vernünftiges Wesen in bewußter und freier Weise Gott als seinen Herrn anerkennen und verherrlichen.

2. Der Gottesdienst des Lebens.

Unter Gottesdienst verstehen wir gewöhnlich jene religiösen Übungen, die eine unmittelbare Erhebung des Herzens zu Gott bezwecken. Mit Recht wird das Wort aber zugleich in einem weiteren Sinne gebraucht. Wir dienen Gott auch durch das rechte Verhalten gegen seine Geschöpfe, wir dienen ihm dadurch, daß wir an uns selbst, am Nebenmenschen und an der Welt unsere Pflicht erfüllen. Das ganze sittliche Lebensideal, wie wir es bis dahin entwickelt haben, darf unter diesen Gesichtspunkt gestellt werden, denn seine Verwirklichung ist wahrer Gottesdienst. Unser Lebensgesetz ist ja das Gesetz Gottes, das sittliche Leben ist also die Erfüllung des heiligen gött-

lichen Willens. Subjektiv wird dieses Tun allerdings erst dann zum Gottesdienst, wenn es von frommer Gesinnung begleitet und durchdrungen ist, wenn es ausdrücklich auf Gott bezogen wird und dadurch die religiöse Weihe erhält.

In diesem Sinne kann und soll das ganze Leben Gottesdienst sein. Die Religion will nicht eine Leistung neben anderen, sie will nicht bloß eine Sonntagsstimmung sein, sondern auch den Alltag beseelen. Keine Kraft, keine Tat darf ihr entzogen werden, der ganze Mensch soll religiös sein.

Das ist die ursprüngliche Auffassung vom Wesen der Religion, wie sie uns seit dem Anfang der Menschheitsgeschichte entgegentritt. Wir haben schon darauf hingewiesen, wie innig Religion und Sittlichkeit sich von vornherein durchdringen. Die sittliche Ordnung gilt als sanktioniert durch Gott und das sittliche Handeln als Gehorsam gegen Gott. Darum begleiten auch bei den verschiedenartigsten Völkern religiöse Übungen das ganze private und öffentliche Leben. Wir finden Gebete und religiöse Riten bei der Geburt des Kindes, bei der Mannbarkeitserklärung, beim Abschluß der Ehe, vor und nach der Mahlzeit, bei öffentlichen Versammlungen usw.

In eigenartig grandioser Weise ist dieser Gedanke, daß das ganze Leben den Charakter des Gottesdienstes haben soll, in der Religion der Perser durchgeführt. Nach Zoroaster stellt sich der Weltprozeß als ein Kampf Gottes mit den Mächten der Finsternis dar. Aufgabe des Menschen ist es, in diesem Ringen auf die Seite Gottes zu treten, Streiter des Allerhöchsten zu sein. Die persische Mithrareligion, die große Rivalin des Urchristentums, hat ihre Anhänger sogar förmlich wie ein Kriegsheer organisiert. Von jedem, der sich ihr anschließt,

fordert sie einen Eid, ähnlich dem der Rekruten, und der dritte Grad ihrer Hierarchie ist der der Soldaten.[1])

Behauptet sich diese Auffassung schon in der natürlichen Religion, so findet sie im Christentum mit seinem reineren Gottesbegriff und seiner erhabeneren Ethik ihre ideale Vollendung.

Wenn Christus mahnt, ohne Unterlaß zu beten, so liegt darin die Aufforderung, all unser Tun Gott zu weihen, und wenn er die Summe der Lebensweisheit in die Worte faßt: „Du sollst Gott deinen Herrn lieben aus deinem ganzen Herzen, aus deiner ganzen Seele und aus deinem ganzen Gemüte" (Mt. 22, 37), so ist damit ausgesprochen, daß der Mensch mit allen seinen Kräften Gott gehört. Der Apostel zieht daraus die Konsequenz, indem er sagt: „Möget ihr essen oder trinken oder etwas anderes tun, tuet alles zur Ehre Gottes." (1. Kor. 10, 31.)

Auch der Vergleich des Lebens mit einem Kriegsdienste wird im Christentum von Anfang an gern gebraucht. Schon die ältesten christlichen Schriftsteller sprechen von einer Militia Christi. Christus wird als Oberbefehlshaber, die Taufe als Treuschwur dargestellt, die Abtrünnigen gelten als Deserteure. Das Christentum fand diese Bildersprache vor — sie war auch außerhalb der Mithramysterien weit verbreitet —, nur hat es den Gedanken von seinem Gottesbegriff aus korrigiert. Nach christlicher Anschauung ist es nicht Gott selbst, der durch die Finsternis bedroht wird und unserer Hilfe bedarf, es ist die Sache Gottes in den Geschöpfen, die Aus-

[1]) Vgl. F. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum. Leipzig 1910. S. IX ff.

breitung des Reiches Gottes in der Welt, für die wir kämpfend eintreten sollen.

Weil das ganze Leben Gott geweiht sein soll, hat Christus die Sakramente als heilige Zeremonien eingesetzt, die uns vom Beginn des Lebens bis zum Tode begleiten, die an allen Punkten die Verbindung zwischen Himmel und Erde herstellen und uns zugleich daran erinnern wollen, daß wir nicht versäumen dürfen, allem Tun die Beziehung auf Gott zu geben. Die Kirche hat dann ausgebaut, was Christus begonnen hatte, sie hat zu den Sakramenten die Sakramentalien hinzugefügt, Segnungen, die die Gläubigen bis in ihre tägliche Berufsarbeit hinein begleiten und sich bis auf die gewöhnlichsten Gebrauchsgegenstände erstrecken. Man hat an dieser Praxis Anstoß genommen, und doch ist sie von hoher Bedeutung, selbst wenn man nur den symbolischen Charakter der Sakramentalien in Betracht zieht. Es kommt hier in einer auch dem einfachen Volk verständlichen Weise zum Ausdruck, daß es nichts Profanes gibt, das nicht die religiöse Weihe erhalten könnte. Es liegt in diesem Gebrauch zugleich eine Mahnung und Anleitung, selbst aus den kleinsten Verhältnissen des Lebens heraus die Gedanken zu ewigen Dingen zu erheben. Treffend heißt es darum in einer Geschichte der Sakramentalien: „Ihr Gebrauch erhob auch den schlichtesten Gläubigen aus dem profanen Leben und aus der täglichen Arbeit in einen Kreis religiöser Vorstellungen, die ihn, auch wenn sie noch so einfach, vielleicht sogar niedrig waren, doch auf Gott, den göttlichen Willen und die göttliche Vorsehung und Gnade hinwiesen. So wurden die Sakramentalien den Gläubigen zu Mitteln der Erhebung und Heiligung. Sie waren dem Volke Katechismus, Symbol und wirkungs-

volles Zeichen göttlicher Hilfe in den Nöten des täglichen Lebens."[1])

Im Sinne dieses Programms, der vollkommenen Durchdringung von Sittlichkeit und Religion, von Weltlichem und Göttlichem, hat die Kirche zu allen Zeiten gewirkt, und sie hat es, wo ihr Einfluß galt, in einzigartiger Weise durchgeführt. „Die Tatsächlichkeit, die einer Religion wie dem Christentum zugrunde liegt, will nicht eine neben anderen, sondern sie will die wichtigste und alles beherrschende sein, sie will allen übrigen Lebensbestand von sich aus deuten und schätzen, ihn in ihrer Beleuchtung sehen, ihren Zwecken unterwerfen. Das war von Anfang an ein schweres Ding, und es hatte das Christentum hier harte Kämpfe zu führen. Aber es hat die Aufgabe festgehalten, und es ist auf der Höhe des Mittelalters zu einer Lebensordnung, einer allumfassenden Synthese gelangt, die der Religion die ganze Welt des Menschen unterwarf."[2])

In der Neuzeit setzt nun ein ganz anderes Streben ein. Die bestehende Harmonie beginnt sich aufzulösen, die einzelnen Lebensgebiete suchen sich möglichst zu verselbständigen und gegeneinander abzuschließen.

So wird der Herrschaftsbereich der sittlichen Ordnung eingeschränkt. Wichtige Zweige der Lebensarbeit erkennen nur ihre eigenen Gesetze als leitende Norm an und lehnen jede Bindung durch das Sittengesetz, in dem sie eine Beeinträchtigung ihrer Interessen sehen, entschieden ab. Das gilt z. B. von der Kunst, vom Erwerbsleben, von der Politik.

---

[1]) A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen des Mittelalters. Freiburg 1909. I. S. 92. [2]) Eucken, Können wir noch Christen sein? S. 24 f.

Ebenso wird die Religion zurückgedrängt und eine immer weitergehende Säkularisierung des Lebens durchgeführt. Die ganze weltliche Kultur emanzipiert sich von der Religion, um ihr als Selbstzweck gegenüberzutreten, und selbst das sittliche Leben löst das Band, das es seit uralter Zeit mit der Religion verknüpft. Der Mensch, heißt es nun, ist in sittlicher Hinsicht autonom und nicht einem höheren göttlichen Willen unterworfen. Die ethischen Gesetze sind nicht aus der Religion herzuleiten, sie haben ihre Begründung in sich selbst. Auch die religiösen Motive sind aus der Ethik zu verbannen. Das Gute ist zu tun, nicht um Gottes willen, sondern um seiner selbst willen oder um des Menschen willen.

Zu dieser Ausschaltung des Gottesgedankens aus dem sittlichen Leben hat die zunehmende Zersetzung des Gottesglaubens den nächsten Anlaß gegeben. Die einen nötigt der eigene Unglaube, für eine religionslose Moral einzutreten, andere lassen sich trotz ihres Glaubens durch die Rücksicht auf die religiöse Skepsis der Zeit bestimmen, nach einer religionsfreien Begründung der Ethik zu suchen, weil sie fürchten, die Sittlichkeit könnte sonst das Schicksal der Religion teilen.

Mitgewirkt hat aber auch die neue von Schleiermacher inaugurierte Auffassung vom Wesen der Religion, die allerdings zum Teil schon eine Folge der eben geschilderten Zeitlage ist. Aus dem Leben verdrängt, zieht die Religion sich zurück, um sich wenigstens in einem isolierten Sonderdasein zu behaupten. Nach Schleiermacher hat die Religion weder mit dem wissenschaftlichen Erkennen noch mit dem praktischen Handeln etwas gemein, sie ist nichts anderes als ein frommes Gefühl. Damit hört sie auf, eine Lebensmacht zu sein, sie will das Leben

nicht durchdringen oder als Motiv in ihm wirken, sie will es, wie Schleiermacher sagt, nur als heilige erhebende Musik begleiten. Der Mensch soll „alles mit Religion tun, nichts aus Religion".[1])

Wenn die Welt einem Schöpfer ihre Existenz verdankt und bis in ihren tiefsten Seinsgrund von ihm abhängig ist, dann muß eine solche Zurückdrängung des Gottesgedankens aus dem Leben entschieden verurteilt werden. Weil der ganze Mensch Gott gehört, ist die Religion auch berufen, sein ganzes Leben zu durchdringen.

Es soll daher alles menschliche Tun in letzter Linie unter Gottes Gesetz gestellt und als Gehorsam gegen Gott aufgefaßt werden. Die moderne Forderung, jedes Lebensgebiet solle aus sich selbst seine Gesetze entwickeln, ist allerdings in gewissem Sinne durchaus berechtigt. Diese Gesetze lassen sich im einzelnen auch gar nicht unmittelbar aus der religiös-sittlichen Ordnung herleiten, die Religion ersetzt in der Kunst, in der Industrie, in Handel und Gewerbe niemals die fachtechnische Ausbildung. Dennoch ist die Arbeit auf allen Gebieten weltlicher Kultur als wahrer Gottesdienst anzusehen, weil Gott den Menschen in diese Umgebung hineingestellt und ihm aufgetragen hat, den ihm angewiesenen Wirkungskreis in entsprechender Weise auszufüllen. Die Gesetze des Kulturlebens sind ebenso wie die Naturgesetze der Ausdruck des göttlichen Willens. Überdies darf in der ganzen Lebensarbeit die Rücksicht auf das Sittengesetz nie vergessen werden, es muß die höchste Norm bleiben, der jedes andere Interesse unterzuordnen ist. Da nun das Sittengesetz göttliches Gebot ist, so beansprucht der Gottes-

[1]) Schleiermacher, Reden über die Religion. Ausgabe von Pünjer. Braunschweig 1879. S. 71.

gedanke hier noch unter einem zweiten Gesichtspunkte die höchste Herrschaft über das Leben.

Ebenso muß Gott als Endzweck alles menschlichen Handelns anerkannt werden. Es wäre allerdings verfehlt, in Gott immer den nächsten oder gar den einzigen Zweck zu sehen und den Wert der ganzen Lebensarbeit davon abhängig zu machen, daß sie unmittelbar in den Dienst der Religion tritt. Die Welt ist ein gewaltiges System von Zwecken, und Gott ist nur dessen Abschluß und Krönung. Darum hat die moderne Anschauung wieder recht, wenn sie behauptet, die weltliche Kultur habe ihren Zweck in sich selbst. Kunst, Wissenschaft usw. sind hohe Güter, sie haben ein Recht darauf und verdienen es, um ihrer selbst willen gepflegt zu werden. Die Freude am Schönen darf das nächste Motiv des Künstlers, die Liebe zur Wahrheit das leitende Prinzip des Gelehrten sein. Nur zum absoluten Selbstzweck darf kein Gebiet des Lebens erhoben werden, alle Wege sollen schließlich doch zu Gott führen, und alle Arbeit soll zu seiner Ehre geschehen.

3. Der Gottesdienst des Gebetes.

Während auf der einen Seite in der modernen Philosophie weltliche Arbeit und sittliches Leben ganz von der Religion losgelöst werden, zeigt sich auf der andern Seite das Bestreben, Sittlichkeit und Religion möglichst zu identifizieren. Die Erfüllung der Berufspflichten wird für die allein berechtigte Form des Gottesdienstes erklärt, darüber hinausgehende besondere religiöse Übungen werden abgelehnt. Die Arbeit bedarf nach dieser Auffassung nicht der Ergänzung durch das Gebet, sie ersetzt das Gebet oder, besser gesagt, sie ist die einzig wertvolle Form des Gebetes. Der

Mensch soll nicht unmittelbar mit Gott zu verkehren suchen, die Welt soll das unmittelbare Objekt seiner Tätigkeit und der Inhalt seines Lebens sein.

Diese neue Anschauung hängt mit jener anderen, die der Religion jeden Einfluß auf das Leben entziehen möchte, innig zusammen, obgleich sie ihr gerade entgegengesetzt zu sein scheint. Beide sind ein Produkt des weltlichen Geistes der neueren Zeit. Die Verehrung der Weltkultur führt dazu, dieser die absolute Autonomie zuzusprechen und sie zum Selbstzweck zu erheben, indem die Religion an die Peripherie des Lebens gedrängt wird. Noch ein Schritt weiter, und die Selbständigkeit der Religion wird völlig aufgehoben, die Kulturarbeit tritt ganz an ihre Stelle und wird zur modernen Form des Gottesdienstes.

Doch auch andere Gründe haben zu dieser Entwicklung beigetragen, so die einseitige Schätzung der praktischen Tätigkeit, die im Gebet und der beschaulichen Betrachtung nur eine feinere Form trägen Nichtstuns sieht, ferner das Ermatten des Glaubens, der nicht mehr die Kraft hat, den Menschen in die lebendige Gegenwart Gottes zu stellen, schließlich das Vordringen des Pantheismus, der Gott und Welt für wesenseins hält und darum zu einer Identifizierung von Weltarbeit und Gottesdienst führen muß.

Es ist in erster Linie Kant, der diese rein ethische Religion zu Ehren gebracht hat. Kant betont mit großem Nachdruck, daß das Wesen der Religion sich im sittlichen Leben erschöpfe, nur müsse das sittliche Handeln wirklich als Gehorsam gegen Gott aufgefaßt und dadurch religiös geweiht werden. Darum definiert er: „Religion ist (subjektiv betrachtet) die Erkenntnis aller unserer Pflichten als

göttlicher Gebote."[1]) Jede darüber hinausgehende religiöse Übung gilt ihm als ungesunder Mystizismus und als Ausfluß einer falschen Gottesvorstellung: „Alles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch tun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes."[2])

Solche Worte begegnen uns in der modernen ethischen Literatur auf Schritt und Tritt, so besonders in den Kreisen der Gesellschaft für ethische Kultur. „Wir wollen es einmal versuchen," sagt F. Tönnies, „aus der Ethik selber eine Religion zu machen, aus ihr ganz allein." Und der Amerikaner W. M. Salter behauptet: „Die Moral, in ihrer Bedeutung verwirklicht, ist Religion. Sie ist die einzige Religion für den vernünftigen Menschen."[3]) Man geht hier vielfach noch weiter als Kant. Kant ist immerhin gottesgläubig und fordert daher, das sittliche Leben solle durch eine fromme Gesinnung geheiligt und dadurch ausdrücklich zu Gott in Beziehung gesetzt werden. Bei neueren Autoren wird auch darauf nicht selten verzichtet, so daß wir eine Religion ohne Gottesbegriff erhalten. Wo der Gottesglaube verloren gegangen ist, da wird der Mensch und seine Entwicklung selbst zur höchsten Idee, und die Verehrung und Förderung dieses Höchsten gilt dann ohne weiteres als Religion.

Auch der moderne Monismus tritt im allgemeinen für diese Form der Religion ein. Früher war gerade der Pantheismus mit dem Mystizismus innig verwandt. Da erfüllte ihn völlig der Gedanke an das

[1]) Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Reclam. S. 164. [2]) A. a. O. S. 184. [3]) Die Zitate bei Schneider, Göttliche Weltordnung. S. 13 f.

Absolute, und die Welt ging ihm ganz in Gott auf. Darum hatte er auch die Neigung, den Menschen vom Endlichen loszulösen, ihn zu unmittelbarer Vereinigung mit Gott zu erheben und möglichst ganz in ihn aufgehen zu lassen. Diese Tendenz ist in der Gegenwart nicht erstorben, aber sie hat im allgemeinen doch einer anderen Platz gemacht. In der Gleichung Gott-Welt wird heute das zweite Glied stärker betont. Wo das geschieht, geht nicht mehr die Welt in Gott, sondern Gott in der Welt auf. Nicht Gott, sondern die Welt erfüllt die Seele, und in ihr glaubt man das Göttliche beschlossen. Nun muß auch die Religion einen mehr weltförmigen Charakter annehmen. Die Welt gilt nicht mehr als etwas, das überwunden werden soll, sondern gerade die Weltarbeit erscheint als wahrer, ja als allein wahrer Gottesdienst. So ergibt sich naturgemäß die Definition des Wesens der Religion, wie sie F. Steudel in dem Sammelwerk „Der Monismus" formuliert: „Ein Gebet im eigentlichen Sinne, darin der Mensch hilfesuchend an ein Du außer ihm sich wendet, kennen wir darum nicht mehr. *Unser Gebet ist die Arbeit*, das Schaffen in der Richtung, auf die wir angelegt sind, und unter dem Gesichtspunkt seiner Bedeutung für das Ganze und seiner Notwendigkeit. . . . Religion haben heißt, seinem als Teil eines unbegreifbaren großen Ganzen erfaßten Dasein in bewußter Gestaltung Schönheit, einheitlichen Sinn und bleibenden Wert verleihen, indem man fühlend, denkend und schaffend den die Natur durchwaltenden Entwicklungsgedanken bejaht."[1])

[1]) Der Monismus, dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter. Jena 1908. I. S. 164 f.

Dem Bemühen, das ethische Moment in der Religion zur Geltung zu bringen, können wir an sich recht wohl zustimmen. Das in religiös-sittlichem Geiste tätige Leben ist wahrer Gottesdienst. Ja, es gibt Gelegenheiten, wo das tätige Zugreifen wertvoller und Gott wohlgefälliger ist als das Gebet, und es ist wohl zutreffend, wenn Meister Eckhardt, in dem die Überschätzung der mystischen Kontemplation den Sinn für die praktischen Notwendigkeiten des Lebens nicht hat unterdrücken können, in einer Predigt sagt: „Wäre der Mensch in der Verzückung wie Paulus, und wüßte er einen Armen, der eines Süppleins bedürfte, es wäre besser, er ließe die Verzückung und diente dem Bedürftigen."

Aber die sittliche Arbeit ist nicht die einzige Form des wahren Gottesdienstes, sie erschöpft das Wesen der Religion nicht, sondern bedarf der Ergänzung durch das Gebet.

Schon um selbst religiöse Übung zu werden, muß die Arbeit sich mit dem Gebet verbinden. Das menschliche Tun kann auf verschiedene Zwecke bezogen werden, wir müssen es daher ausdrücklich Gott weihen, wenn es den Charakter des Gottesdienstes annehmen soll.

Das Gebet soll aber nicht bloß als fromme Gesinnung die Arbeit begleiten, sondern auch selbständig für sich gepflegt werden. Empfängt jede andere Tätigkeit erst durch das Gebet die religiöse Weihe, so ist dieses bereits dadurch allein als vornehmstes Wesensmoment der Religion charakterisiert, und es wäre nicht zu verstehen, wenn das Höchste in der Religion nicht Gegenstand besonderer Übung sein sollte. Wir werden auch unserer Stellung zu Gott keineswegs gerecht, wenn wir uns darauf beschränken, ihn durch die unser Leben begleitende fromme Gesinnung

zu ehren. Wir sind verpflichtet, ihn anzubeten, ihm für seine Wohltaten zu danken, ihn um seine Gnade zu bitten. Darum ist es notwendig, daß wir zeitweilig aufhören zu arbeiten, um das Herz unmittelbar zu Gott zu erheben. In solchen Feierstunden gewinnt die Verbindung der Seele mit Gott auch erst eine solche Innigkeit und Festigkeit, daß der fromme Sinn die Kraft erhält, das ganze Leben zu durchdringen. Wer nicht betet, vergißt auch bald in seiner Arbeit die Beziehung auf Gott, und wo der Sonntag nicht geheiligt wird, führt bald ein weltlicher Sinn die Alleinherrschaft.

Darum gibt es bei allen Völkern besondere religiöse Übungen, besondere Gott geweihte Tage, an denen die Arbeit ruht, und besondere heilige Orte, die für den Kult bestimmt sind. Das alles hat im Christentum eine vollendete Ausgestaltung im täglichen Gebet, in der Sonntagsfeier und in dem jährlich sich erneuernden Festzyklus erfahren, aber analoge Einrichtungen hat das natürliche Bedürfnis überall ins Leben gerufen. Selbst der naturalistische Monismus, der die Frömmigkeit alten Stils so gern verspottet und in Kunst, Wissenschaft und sittlichem Handeln Ersatz für die Religion sucht, hat sich veranlaßt gesehen, jener psychologischen Notwendigkeit, jenem Verlangen nach religiösen Feierstunden, die über das Niveau des Alltags erheben, Rechnung zu tragen. Haeckel spricht z. B. von „monistischen Kirchen" und sagt darüber: „Der moderne Mensch, der Wissenschaft und Kunst besitzt — und damit zugleich Religion —, bedarf keiner besonderen Kirche, keines engen, eingeschlossenen Raumes. Denn überall in der freien Natur, wo er seine Blicke auf das unendliche Universum oder auf einen Teil davon richtet, überall findet er zwar den harten Kampf ums

Dasein, aber daneben auch das Wahre, Schöne und Gute; überall findet er seine Kirche in der herrlichen Natur selbst. Indessen wird es doch den besonderen Bedürfnissen vieler Menschen entsprechen, auch außerdem in schöngeschmückten Tempeln oder Kirchen geschlossene Andachtshäuser zu besitzen, in die sie sich zurückziehen können."[1]) Was hier als Möglichkeit geschildert wird, hat in den letzten Jahren verschiedentlich schon Gestalt angenommen. Es werden monistische Andachten gehalten, und auch monistische Sonntagspredigten sind bereits erschienen.[2])

Das Gebet wird sich, der sinnlich-geistigen Natur des Menschen entsprechend, gewöhnlich in äußere Formen kleiden, aber das Wesentliche bleiben die inneren Akte der Seele. Je mehr Innerlichkeit in der Religion, um so höher steht sie.

Die Akte, in denen sich vor allem die Erhebung der Seele zu Gott vollzieht, sind die göttlichen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Die Erkenntnis geht voran. Es folgt die Hoffnung, in der Gott als höchstes Lebensziel und Lebensgut anerkannt und gesucht wird. Den Abschluß bildet die Liebe. In ihr liegt die eigentliche Hingabe an Gott und die vollkommenste Vereinigung mit ihm, in ihr gipfelt darum das ganze menschliche Leben. „Nun aber bleiben diese drei, Glaube, Hoffnung, Liebe, aber das Größte unter diesen ist die Liebe." (1. Kor. 13, 13.)

---

[1]) Haeckel, Die Welträtsel. Volksausgabe. S. 138. [2]) S. z. B. W. Ostwald, Monistische Sonntagspredigten. Leipzig 1911.

Der Einklang der Lebensziele in der Religion

Seit alter Zeit gilt die Religion als lebenerhaltende und lebenspendende Macht. Man vertraut ihr und ist überzeugt, daß sie dem Menschen zum Heile gereicht, daß sie die übrigen Lebensziele nicht aufhebt oder hindert, sondern umschließt, trägt und fördert.

Doch auch die entgegengesetzte Auffassung reicht bis in die Urzeit hinauf und hat einen starken Rückhalt in der Seele.

Ihr Grund liegt zum großen Teil in einem unvollkommenen Gottesbegriff. Man denkt von der Gottheit nicht immer erhaben genug, um jede Rivalität von ihr auszuschließen. So spricht man denn von einem Neid der Götter, der die Aufwärtsentwicklung des Menschengeschlechts in Schranken halte. Die Gottheit gönne dem Menschen kein schattenloses Glück, sie wache auch eifersüchtig über seine geistige Größe, daß sie ein bestimmtes Maß nicht überschreite. Daß Prometheus das Feuer auf die Erde herniederholt und damit die menschliche Kultur begründet, geschieht nach der griechischen Mythologie gegen den Willen der Götter. Ganz besonders soll das Erwachen des Menschen zu reifer, selbständiger Erkenntnis dem göttlichen Willen widersprechen. Das biblische Verbot, vom Baume der Erkenntnis zu essen, wird

allerdings mit Unrecht in diesem Sinne gedeutet. Es kann dem Neide Gottes nicht entsprungen sein: sagt der Bericht der Genesis doch, daß Gott selbst den Menschen mit den reichsten Gaben ausgestattet und ihm die Kulturarbeit ausdrücklich zur Pflicht gemacht hat. Das Verbot im Paradiese verfolgt nur den Zweck, den Menschen vor der persönlichen Berührung mit der Sünde und ihrer Erkenntnis durch eigene Erfahrung zu bewahren. Wohl aber ist sonst vielfach die Meinung vertreten worden, die Lossagung von Gott sei der einzige Weg, zu geistiger Reife zu kommen, und man hat dann geglaubt, für diese eigene Ansicht sich auf die Bibel berufen zu können.

Als Feind menschlicher Größe erscheint Gott vielen auch aus dem Grunde, weil er dem Menschen als Herr gegenübertritt und ihm durch sein Gesetz gewisse Schranken auferlegt. Die Einflüsterung der Schlange, daß nur die Aufkündigung des Gehorsams groß und frei und Gott gleich mache, hat zu keiner Zeit ihre Wirkung verfehlt.

Geht diese Auffassung, die einen Gegensatz zwischen Religion und Leben findet, durch die ganze Geschichte, so hat sie doch in der Philosophie der Gegenwart ihre schärfste Ausprägung erhalten. Es genügt, an die Namen Feuerbach und Nietzsche zu erinnern.

Feuerbach sieht in der Religion ein wahres Verhängnis. Er glaubt, sie vor allem sei schuld an der Ohnmacht des Menschen, weil sie ihn dazu anhalte, seine ganze Lebensarbeit einem ihm fremden Wesen zu weihen und darüber sich selbst zu vernachlässigen. „Über der Moral schwebt Gott als ein vom Menschen unterschiedenes Wesen, dem das Beste angehört, während dem Menschen nur der Abfall zukommt. Alle Gesinnungen, die dem Leben, dem Menschen zugewendet werden sollen, alle

seine besten Kräfte vergeudet der Mensch an das bedürfnislose Wesen. . . . Gott ist eifersüchtig auf den Menschen — die Religion auf die Moral; sie saugt ihr die besten Kräfte aus."[1])

Viel leidenschaftlicher ist die Sprache Nietzsches, der seine Geistesart selbst mit den Worten kennzeichnet: „Ich bin Zarathustra, der Gottlose, der da spricht: Wer ist gottloser denn ich, daß ich mich seiner Unterweisung freue?"[2]) Auch Nietzsches Gotteshaß hat seinen Grund in der Überzeugung, Gott sei die größte Gefahr für den Menschen. Gibt es einen Gott, so müssen wir ihm dienstbar sein, Nietzsches Übermensch aber erträgt keinen Herrn über sich, er will selbst seine Hand nach dem Höchsten ausstrecken: „Daß ich euch ganz mein Herz offenbare, meine Freunde: wenn es Götter gäbe, wie hielte ich es aus, kein Gott zu sein!" Ebenso nimmt er Anstoß an Gottes Gesetz, das der menschlichen Selbstentfaltung gewisse Grenzen zieht. Jeder, der groß und frei werden will, muß daher nach Nietzsche zunächst den Gottesglauben ablegen. Erst wenn dieses Hindernis fällt, wird die Bahn zur Höhe wirklich frei, und der Mensch kann selbst werden, was bis dahin Gott für ihn gewesen ist. Der Philosoph begrüßt deshalb triumphierend den wachsenden Unglauben der Zeit und feiert den Tod des Gottesglaubens als das folgenreichste Ereignis der Geschichte: „Gott ist tot!" „Wir alle haben ihn getötet — ihr und ich! . . . Es gab nie eine größere Tat — und wer immer nach uns geboren wird, gehört um dieser Tat willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war."[3])

---

[1]) Feuerbach, Das Wesen des Christentums. Reclam. Seite 391 u. 393. [2]) Also sprach Zarathustra. S. 250. [3]) Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft. S. 163 f.

Indessen nur ein falscher Gottesbegriff oder eine irrige Auffassung von dem, was den Wert des menschlichen Lebens ausmacht, kann Gott in einen solchen Gegensatz zum Menschen bringen. Gott ist nicht nur an sich, sondern auch für uns das höchste Gut. Er hebt die übrigen Lebenszwecke nicht auf, sondern bestätigt sie und gibt ihnen die Kraft der Erfüllung, so daß in der Religion alles Leben gipfelt und Augustinus die Summe der Lebensweisheit ausspricht, wenn er einmal sagt: „Gott und die Seele möchte ich kennen. — Nichts mehr? — Nichts mehr."

1. Religion und persönliches Leben.

Als inneren Lebenszweck haben wir die Verwirklichung des persönlichen Vollkommenheitsideals kennen gelernt. Die Pflicht des Gottesdienstes steht diesem Zweck nicht entgegen, vielmehr fordern und fördern sich Religion und persönliches Leben gegenseitig.

Gott will den Menschen keineswegs schwach und klein sehen oder seine Größe in bescheidenen Grenzen gehalten wissen. Er ist viel zu erhaben, um eifersüchtig auf die Geschöpfe zu sein, die alles, was sie sind, ihm allein verdanken. Weil er gut und neidlos ist, sagt schon Plato, hat Gott der Welt das Dasein gegeben, und er will naturgemäß, daß sein Werk sich entfalte. Je herrlicher die Welt sich entwickelt, um so mehr ehrt sie den Schöpfer. Darum fordert Gott auch vom Menschen nicht Selbstvernichtung oder Selbstverstümmelung, sondern Selbstentfaltung und Selbstvollendung.

Und ebenso wie der Gottesdienst die Pflege des persönlichen Lebens verlangt, drängt umgekehrt das persönliche Leben zur Religion, weil es in dieser seine Vollendung findet. Gott ist als die ewige Wahrheit und Güte der erhabenste Inhalt des geistigen Lebens, der dessen Be-

deutung bis ins Unermeßliche steigert. Er ist für unser höheres Leben auch die unentbehrliche Stütze und unerschöpfliche Kraftquelle. Er ist es, weil er uns als Träger und Anwalt der sittlichen Ordnung entgegentritt und ihr erst die notwendige Sanktion gibt. Er ist es insbesondere durch seine Gnade, die von innen her den schwachen Willen immer wieder aufrichtet, kräftigt und zum Höchsten befähigt.

Nietzsche hat es deutlicher wie viele andere erkannt, wieviel dem Menschen mit dem Gottesglauben verloren geht. Er sucht es den Seinen zum Bewußtsein zu bringen, was es heißt, auf Gott verzichten, und fragt, ob es nicht die Kraft des Menschen übersteigt, ganz ohne Gott zu leben: „Du wirst niemals mehr beten, niemals mehr anbeten, niemals mehr in endlosem Vertrauen ausruhen — du versagst es dir, vor einer letzten Weisheit, letzten Güte, letzten Macht stehen zu bleiben und deine Gedanken abzuschirren — du hast keinen Wächter und Freund für deine sieben Einsamkeiten — du lebst ohne den Ausblick auf ein Gebirge, das Schnee auf dem Haupte und Gluten in seinem Herzen trägt, — es gibt für dich keinen Vergelter, keinen Verbesserer letzter Hand mehr, — es gibt keine Vernunft in dem mehr, was geschieht, keine Liebe in dem, was geschehen wird, — deinem Herzen steht keine Ruhestatt mehr offen, wo es nur zu finden und nicht mehr zu suchen hat, — du wehrst dich gegen irgendeinen letzten Frieden: — Mensch der Entsagung, in alledem willst du entsagen? Wer wird dir die Kraft dazu geben? Noch hatte niemand diese Kraft!"[1])

Nietzsche hält das Opfer trotzdem für notwendig, und er hofft, der Mensch werde auch die Kraft finden, es

[1]) Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft. S. 216 f.

zu bringen. Aber er hat es nicht einmal selbst vermocht, sondern ist an seinem Gotteshaß innerlich zerbrochen. Das kommt gelegentlich in einem ergreifenden Bekenntnis zum Ausdruck. Als die Gattin seines Freundes Overbeck ihm gegenüber äußerte, der Gottesgedanke habe für sie zu wenig realen Inhalt, erwiderte er: „Dies sagen Sie nur, um mir beizuspringen. Geben Sie diesen Gedanken nie auf! Sie haben ihn sich selber unbewußt; denn so wie Sie sind und ich Sie stets, auch jetzt wiederfinde, beherrscht ein großer Gedanke Ihr Leben. Dieser große Gedanke ist der Gottesgedanke." Er schluckte mühevoll. Seine Züge waren ganz aufgewühlt, um darauf steinerne Ruhe anzunehmen. „Ich habe ihn aufgegeben, ich will Neues schaffen, ich will und darf nicht zurück. Ich werde an meinen Leidenschaften zugrundegehen, sie werfen mich hin und her; ich falle fortwährend auseinander, aber es liegt mir nichts daran."[1])

Die moderne Kultur mit ihrer Konzentration aufs Diesseits ist ein sprechender Beweis dafür, was aus dem geistigen Leben ohne Gott wird. Sie zeigt deutlich, daß mit Gott die Seele aus dem Dasein schwindet, um einer inneren Leere Platz zu machen, die sich durch den Glanz der äußeren Kultur nur schwer verhüllen läßt. Das wird heute in weiten Kreisen schmerzlich empfunden, und gerade die Bedürfnisse des persönlichen Lebens sind es, aus denen jenes Sehnen nach der Religion entspringt, das sich in der Gegenwart wieder stärker zu regen beginnt.

2. Religion und Lebensglück.

Nicht weniger als mit dem Vollkommenheitsideal hängt die Religion mit dem persönlichen Lebensglück

[1]) C. A. Bernoulli, Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. I. Jena 1908. S. 250.

zusammen. Gott will, daß der Mensch glücklich sei, wahrhaft glücklich. Daß er manche Vergnügungen verbietet, spricht nicht dagegen, denn diese Verbote wollen von uns nur das Gift des ungeordneten Sinnengenusses fernhalten, der zwar für den Augenblick ergötzt, aber schließlich das Leben und die wahre Lebensfreude zerstört. Noch mehr. Gott *will* nicht nur unser Glück, er *ist* selbst der Quell der tiefsten Seligkeit und des reichsten Trostes. In ihm findet die Seele das höchste Gut, in dem sie wirklich ruhen kann. In ihm findet sie auch eine Zuflucht in aller Not des Lebens. Hier herrscht eine heilige Sabbatstille, zu der die Unruhe des Alltagslebens nicht hinaufdringt. Und es ist nicht etwa bloß ein augenblickliches Vergessen des Lebenselends, das die Religion bewirkt. Dann wäre sie in dieser Hinsicht der Kunst, die uns auch aus Lethes Fluten trinken läßt, kaum überlegen. Wir finden vielmehr in Gott ein fühlendes Herz, das unsere Not wirklich versteht, und einen mächtigen Anwalt, der in jedem Kampfe zum Siege führen kann. Darum wissen wir uns in Gott wohl geborgen, selbst wenn wir von der Welt verlassen sind. Wer auf ihn vertraut, dem ist das Wort, in dem die Frömmigkeit des Alten Bundes ihren erhabensten Ausdruck findet, aus dem Herzen gesprochen: „Was habe ich im Himmel, und was begehre ich auf Erden außer dir? Schwindet auch mein Fleisch und mein Herz dahin, meines Herzens Gott und mein Anteil ist Gott in Ewigkeit. Denn siehe, die sich von dir entfernen, kommen um; du vertilgst alle, die von dir abfallen. Mir aber ist es gut, Gott anzuhangen, auf Gott, den Herrn, meine Hoffnung zu setzen." (Ps. 72, 25 ff.)

Mit Gott dagegen schwindet das Licht und die wahre Freude aus dem Leben. Wir haben bereits Gründe

und Zeugnisse dafür gehört. Hier sei noch ein Bekenntnis des englischen Naturforschers Romanes angeführt, der nach langen inneren Kämpfen schließlich den Weg zum Glauben seiner Kindheit zurückfand. In jener Zeit, da er dem Gewicht der Gründe, die gegen Gottes Dasein sprechen, nicht glaubte widerstehen zu können, schrieb er: Ich schäme mich des Bekenntnisses nicht, „daß mit dieser völligen Verneinung Gottes das Weltall für mich seine liebenswerte Seele verloren hat; freilich, von jetzt ab wird die Vorschrift: wirke, solange es Tag ist! zweifellos für mich eine um so größere Gewalt haben, angesichts der schrecklich ergreifenden Worte: es kommt die Nacht, da niemand wirken kann. Aber wenn ich zuzeiten daran denke — und ich muß daran denken — wie überwältigend der Kontrast zwischen der heiligen Glorie jenes Glaubensbekenntnisses, das einst mein war, und dem einsamen Geheimnis des Daseins ist, wie ich es jetzt besitze — zu solchen Zeiten, sage ich, ist es mir unmöglich, Herr zu werden über den tiefsten Schmerz, dessen mein Inneres fähig ist."[1])

3. Religion und Nächstenliebe.

Unsere Lebensarbeit soll über das eigene Ich hinausschauen und das Gemeinwohl zu fördern suchen. Auch mit diesem Lebenszweck steht die Religion in Wechselwirkung.

Nächstenliebe ist in gewissem Sinne Gottesliebe, und jede caritative Tätigkeit ist als Erfüllung eines göttlichen Gebotes wahrer Gottesdienst. Gott hat uns durch unsere Naturanlage für das soziale Zusammenleben bestimmt, er will, daß wir einander lieben und beistehen. So

[1]) Zitiert bei E. Dennert, Die Weltanschauung des modernen Naturforschers. Stuttgart 1907. S. 193.

dienen wir, indem wir den Menschen wohltun, Gott selbst. „Was ihr einem meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan." (Mt. 25, 40.)

Anderseits wird, wer Gott wahrhaft liebt, gern auch den Menschen dienen. Aus der Religion ergeben sich die stärksten und erhabensten Motive für die opferwillige Liebe. Mit dem Gedanken, daß Gottes Wille uns zur Liebe verpflichtet, verbindet sich hier das Bewußtsein, daß wir als Kinder desselben himmlischen Vaters und als Glieder desselben Gottesreiches einander auch innerlich nahe stehen. Das schließt viel enger und inniger zusammen, als bloße Nützlichkeitsrücksichten oder natürliche Neigungen es vermögen. Eucken betont das recht gut, wenn er sagt: „Daß wir denselben Planeten bewohnen und durch die Arbeitsteilung aufeinander angewiesen sind, das langt bei weitem nicht aus, um uns innerlich zusammenzubringen und uns echte Teilnahme und Liebe füreinander einzuflößen. Dazu bedarf es wiederum eines Gehobenwerdens des Menschen und eines Eintretens neuer Kraft. Nur ein Leben, das uns alle von Grund aus umfaßt und alle Starrheit zum Schmelzen bringt, kann echte Humanität, Güte, Mitleid und Liebe erzeugen, nicht als vergängliche Regungen bloß subjektiver Stimmung, die für das große Ziel recht wenig bedeuten, sondern als mächtige Strömungen von innen heraus, die den einen Menschen mit dem andern fühlen, leiden, sich freuen lassen, die das Leben des einen dem anderen unmittelbar zu eigen machen."[1])

4. Religion und Kulturarbeit.

Wie günstig das Verhältnis der Religion zu dem Lebenszweck, der in der Kulturarbeit liegt, sich gestaltet,

[1]) Eucken, Können wir noch Christen sein? S. 116 f.

ist schon früher ausgeführt worden. Es genügt, an das Gesagte kurz zu erinnern. Wir dürfen die Kulturarbeit als Gottesdienst betrachten, weil sie dem Willen des Schöpfers entspricht und ihrem Wesen nach Unterwerfung der Natur unter die Herrschaft der Ideenwelt ist, die in Gott ihr ewiges Urbild hat. Umgekehrt ist die Religion selbst die vornehmste Kulturtätigkeit, da sie die Seele des Menschen zur edelsten Vollendung erhebt und nach dem höchsten Ideal gestaltet.

5. Der letzte Zweck der Religion.

So ist die Religion nicht nur die Krone des Lebens, sie umschließt, durchdringt und fördert auch alle übrigen Daseinszwecke. An ihr hängt schließlich die Würde, die Kraft und der Inhalt unseres Lebens.

Das wird heute wieder besser erkannt. Gerade unter diesem Gesichtspunkte wird die Religion gern gewürdigt, und auf diesem Wege kommt der moderne Mensch am leichtesten zum Gottesglauben. Weite Kreise, die den theoretischen Gottesbeweisen skeptisch gegenüberstehen, erkennen Gottes Dasein wenigstens als Postulat der praktischen Vernunft an.

Diese Auffassung hat nun aber zu einer neuen Einseitigkeit geführt. Viele werten die Religion jetzt nur noch ihres praktischen Nutzens wegen, so daß Gott nicht mehr um seiner selbst willen gesucht und verehrt wird, sondern darum allein, weil der Mensch seiner bedarf. Der anthropozentrische Standpunkt, der sich auf so vielen Gebieten siegreich geltend macht, beginnt auch hier zu triumphieren, statt Gottes wird der Mensch zum Mittelpunkt der Religion.

Die traditionelle katholische Theologie ist dieser Gefahr stets energisch begegnet. Sie bezieht alles Ge-

schöpfliche auf Gott, der ihr Zentralgedanke ist. Sie vergißt die Rücksicht auf das Wohl des Menschen nicht, aber als höchsten Schöpfungszweck betrachtet sie die Ehre Gottes. Selbst den letzten Zweck der Erlösung, die doch nur unserem Heile dienen zu wollen scheint, sucht sie in der Verherrlichung Gottes. Und wie Gott hier der eigentliche Inhalt des religiösen Glaubens ist, so ist er auch dessen tiefster Grund. Der katholische Glaube stützt sich auf die Autorität der Offenbarung.

In der protestantischen Theologie dagegen besteht von vornherein die Neigung, die Erlösung, speziell die subjektive Rechtfertigung, in den Mittelpunkt zu rücken und den Gottesgedanken erst von da aus als Voraussetzung zu erfassen. Das bedeutet zunächst nur einen Unterschied in der Methode, aber leicht wird dadurch auch die objektive Wertschätzung beeinflußt, indem das Heil des Menschen statt der Ehre Gottes an die erste Stelle tritt. Dementsprechend gestaltet sich die Auffassung des Glaubensgrundes. Der Glaube wird nicht auf die Autorität der göttlichen Offenbarung, sondern auf das subjektive Heilserlebnis oder auf die Bedürfnisse des sittlich-religiösen Lebens gegründet, der Autoritätsglaube wird abgelöst durch den Erlebnis- und Bedürfnisglauben. Neigt schon Luther zu dieser Änderung des Glaubensbegriffs, so finden wir sie bei Kant, Schleiermacher, Ritschl u. a. entschieden durchgeführt. Damit ist zunächst wieder nur der religiöse Erkenntnisweg ein anderer geworden, aber indem der Mensch von sich aus die religiöse Welt konstruiert, ordnet er sie schließlich auch seinem Interesse als ihrem eigentlichen Zweck unter. Das wird zuweilen ganz unverhüllt herausgesagt. „Nicht die Frage nach Gott", heißt es in einer neueren Religionsphilo-

sophie, „ist die zentrale Frage der Religion — so paradox es klingen mag, es ist buchstäblich wahr — sondern die Frage nach dem Menschen. Die Gottesidee ist zunächst nur die Hilfslinie, die der Mensch zieht, um sich sein Dasein in der Welt verständlich zu machen. Die anbetende Erhebung zur Gottheit, sie ist nur das Hilfsmittel, mit dem der Mensch, im Kampfe um seine Existenz, sich überirdische Kräfte aneignen will, um seine egoistischen und selbstlosen, seine materiellen oder ideellen Interessen aufrechtzuerhalten auch da oder gerade da, wo er seine eigene Kraft erschöpft sieht."[1]) Und ein anderer Autor sagt: „Ich glaube an Gott, weil und insofern ich diesen Glauben brauche zu meinem Leben. . . . Ich glaube an Gott um meinetwillen, nicht um Gottes willen."[2])

Jüngst ist auch von protestantischer Seite diese Wendung als Verirrung bezeichnet und eine entschieden theozentrische Orientierung der Theologie gefordert worden.[3]) Mit vollem Recht. Es bedeutet eine vollständige Verkennung seiner eigenen Stellung, wenn der Mensch das letzte Motiv und den letzten Zweck der Religion in sich selbst sucht. Das ist nichts anderes als eine Unterordnung Gottes unter das Geschöpf. Der Mensch darf und soll in der Religion sein Heil suchen, aber Gott bleibt doch der höchste Herr, der einen Anspruch darauf hat, auch um seiner selbst willen von allen verehrt zu werden. Auf Gott, nicht auf den Menschen muß darum hingewiesen werden, wenn nach dem letzten Zweck des Lebens gefragt wird.

[1]) W. Bender, Das Wesen der Religion. Bonn 1886. S. 22. [2]) H. Spitta, Mein Recht auf Leben. Tübingen 1900. S. 184 u. 186. [3]) E. Schaeder, Theozentrische Theologie. I. Leipzig 1909.

Die Sünde gegen den wahren Lebenszweck

1. Das Wesen der Sünde.

Das Ideal des sittlichen Lebens liegt hoch und ist schwer zu erreichen. So kommt es, daß der Mensch in vielem hinter ihm zurückbleibt, daß er nicht selten, statt zur Höhe emporzustreben, sich zur Tiefe hinabziehen läßt und seine Lebensaufgabe gänzlich verfehlt. Wo die Tugend herrschen sollte, entfaltet die Sünde ihre furchtbare Macht.

Was ist die Sünde? Sie ist ein Abweichen vom rechten Wege, ein Abfall von den wahren Gütern des Lebens. Indem sie auf diese Weise das Glück und die Größe der Persönlichkeit untergräbt, stellt sie sich zunächst als Verfehlung des Menschen gegen sich selbst dar. Aber das ist nicht ihre tiefste Bedeutung. Wir finden unsere Lebensaufgabe durch eine höhere sittliche Ordnung vorgezeichnet, deren Urgrund und Endziel in Gott liegt. Betrachtet man die Sünde unter diesem Gesichtspunkt, so erscheint sie als eine Auflehnung gegen Gott und als ein Bruch mit Gott, dem andere niedere Lebensgüter vorgezogen werden.

Weil sie ein Unrecht und eine Empörung gegen den Allerhöchsten ist, wird die Sünde von dem lebendigen sitt-

lichen Bewußtsein nicht nur als Unglück und Torheit, sondern zugleich als ein tiefes Verschulden empfunden. Und weil sie ein Losreißen von dem naturgemäßen Lebensziel, eine Preisgabe der höchsten Lebensgüter und eine Zerstörung der wahren Vollkommenheit ist, so hat wenigstens die schwere Sünde oft eine tiefe Unruhe, ja eine Zerrissenheit des ganzen inneren Menschen zur Folge.

Die Geschichte bezeugt, wie schwer das Bewußtsein der Sünde auf der Menschheit lastet, solange die Stimme der Natur noch nicht zum Schweigen gebracht ist. Klar wird die Sünde auch seit alter Zeit in ihrer wahren Bedeutung, d. h. als strafwürdiger Frevel gegen Gott erkannt. Daher die ergreifenden Gebete, in denen der Mensch zu Gott um Vergebung ruft, die vielen und kostbaren Opfer, mit denen er die beleidigte Gottheit zu versöhnen sucht.

Am stärksten ist die Offenbarungsreligion von diesem Sündenbewußtsein durchdrungen. Es kommt zum Ausdruck in den Bußpsalmen des Alten Testaments, in dem Opferkult der jüdischen Religion, vor allem aber in dem Kreuzopfer Christi, das die erschütterndste Predigt über die furchtbare Größe der Sünde ist. Die Kirche ist dieser Auffassung treu geblieben. Sie hat immer Milde und Erbarmen gegen den Sünder gepredigt, aber zur Nachsicht gegen die Sünde selbst und zur Verflachung des Sündenbegriffs hat sie nie die Hand geboten.

Doch auch aus dem Heidentum klingen verwandte Töne zu uns herüber. Man hört dort nicht auf, um Vergebung zu rufen und weiß sich in Sühnopfern nicht genug zu tun. Einen interessanten Einblick in diesen Seelenzustand des alten Heidentums gewähren besonders die sog. babylonischen Bußpsalmen. Mag es auch äußere Not sein,

die hier den Menschen hilfeflehend zur Gottheit führt, ein aufrichtiges Sündenbewußtsein und eine reumütige Gesinnung ist in den Gebeten doch nicht zu verkennen. Am Schlusse eines dieser Psalmen heißt es:

„Die Menschheit ist verkehrt und hat kein Einsehen!
Die Menschen, so viele einen Namen nennen, was verstünde ihrer einer?
Mögen sie Böses oder Gutes tun, kein Einsehen haben sie.
O Herr, deinen Knecht, stürze ihn nicht!
In die Wasser der Hochflut geworfen, fasse ihn bei der Hand!
Die Sünde, die ich begangen, wandle in Gutes!
Die Missetat, die ich verübt, entführe der Wind!
Reiß entzwei meine Schlechtigkeiten wie ein Gewand!
Mein Gott, meiner Sünden sind siebenmal sieben, vergib meine Sünden!
Meine Göttin, meiner Sünden sind siebenmal sieben, vergib meine Sünden!
Bekannter, unbekannter Gott,
Vergib meine Sünden, so will ich in Demut vor dir mich beugen."

2. Die moderne Apologie der Sünde.

Die Neuzeit mit ihrem Vorherrschen der weltlichen Gesinnung, mit ihrem Niedergang des lebendigen Gottesglaubens und des sittlichen Ernstes hat uns eine starke Verflachung des Sündenbewußtseins gebracht. Was die Menschheit seit Jahrtausenden in ihrem Innersten bewegt und erschüttert, findet bei der modernen Welt kaum noch ein schwaches Verständnis.

Vielen fehlt schon die Erkenntnis des eigenen Zustandes, so daß es ihnen gar nicht zum Bewußtsein kommt,

wie tiefe Wurzel die Sünde in ihrer Seele geschlagen hat. Die täglichen Schwachheitssünden bleiben unbeachtet, kaum, daß gröbere Verfehlungen als solche empfunden werden. Daher zuweilen ein verwundertes Fragen, was denn die Gläubigen, die oft das Bußsakrament empfangen, eigentlich zu beichten hätten. Es mangelt eben an dem zarten Gewissen, das den ganzen Ernst des Sittengesetzes und die ganze Höhe des sittlichen Ideals deutlich erfaßt. Besonders aber mangelt es an Innerlichkeit und Selbstbesinnung, an Selbstbeobachtung und Selbstprüfung, zumal überall dort, wo die Beichte mit der Notwendigkeit vorausgehender Gewissenserforschung unbekannt ist.

Und wenn die Tatsachen nicht übersehen werden, so wird doch das Wesen der Sünde nicht tief genug erfaßt. Man mildert oder leugnet die in ihr liegende Schuld, man entschuldigt und verteidigt, was bis dahin als Sünde galt, man will die Sünde nicht mehr als Sünde anerkennen und sucht nach einem harmloseren Namen für sie.

Die Sünde, sagen die einen, ist nichts Tragisches, sondern eine *verzeihliche menschliche Schwäche*. Wer die Macht der Leidenschaft und den verderblichen Einfluß des sozialen Milieus kennt, muß es begreiflich und entschuldbar finden, daß der Mensch in seinem sittlichen Leben öfter strauchelt und fällt. Selbst ein ganz verfehltes Dasein verdient, wenn man die Verkettung der Umstände beachtet, mehr Mitleid als Abscheu. Der Mensch ist eben in allem ein Produkt der Verhältnisse.

Andere gehen weiter und sprechen von einem *Recht* der Sünde. Es sei falsch, ein Vergehen darin zu suchen, daß die Natur sich dem Gesetz des Geistes nicht beuge, sondern ihren eigenen Trieben folge. Die Natur, insbesondere die gesunde Sinnlichkeit, habe einen Anspruch

darauf, sich auszuleben, und Sünde wäre es höchstens, dieses Recht kürzen zu wollen. Man steht nicht an, das Recht der Sinnlichkeit, speziell der geschlechtlichen Sinnlichkeit, ein heiliges zu nennen. In diesem Zusammenhang wird das Wort „heilig" selbst von denen gebraucht, die es sonst, wo es am Platze wäre, ängstlich meiden, so daß man, wie Foerster einmal sagt, bei modernen Autoren zuweilen das Gefühl hat, als sei die Religion aus der Seele in die Geschlechtssphäre verlegt worden.

Sogar als moralisch wertvoll und als unentbehrlich für die geistige Entwicklung wird die Sünde hingestellt.

Schon für die einzelne Persönlichkeit, so hören wir, ist die Sünde als Durchgangsstufe notwendig, weil es ohne Berührung mit dem Bösen keine tiefere Lebenskenntnis und ohne Kampf mit ihm keine innere Größe gibt. „Schuldig müssen wir werden, wenn wir wachsen wollen", heißt es in Sudermanns „Heimat", „größer werden als unsere Sünde, das ist mehr wert als die Reinheit, die ihr predigt." Und Goethes Wilhelm Meister wird auf die Frage, warum man ihn nicht strenger geführt und vor Verirrungen bewahrt habe, der Bescheid: „Rechte nicht mit uns! Du bist gerettet und auf dem Wege zum Ziel. Du wirst keine deiner Torheiten bereuen und keine zurückwünschen; kein glücklicheres Schicksal kann einem Menschen werden." (Wilhelm Meisters Lehrjahre. VII, 9.)

Noch bedeutsamer, sagt man, ist die Sünde für die Menschheit als Ganzes. Indem sie zum Guten in Gegensatz tritt, entfacht sie den Kampf, und dadurch schafft sie Leben und Bewegung. Als Revolution, als Auflehnung gegen die bestehende Ordnung ist sie auch das eigentliche

treibende Moment in der Geschichte, denn ohne den Umsturz des Alten kann das Neue nicht werden. „Was man gemeinhin Sünde nennt", behauptet darum Oskar Wilde, „bildet ein wesentliches Element des Fortschritts. Ohne sie würde die Welt stagnieren, alt oder farblos werden." Ähnlich äußert sich Nietzsche: „Die stärksten und bösesten Geister haben bis jetzt die Menschheit am weitesten vorwärts gebracht: sie entzündeten immer wieder die einschlafenden Leidenschaften. . . . Die guten Menschen jeder Zeit sind die, welche die alten Gedanken in die Tiefe graben und mit ihnen Frucht tragen, die Ackerbauer des Geistes. Aber jedes Land wird endlich ausgenützt, und immer wieder muß die Pflugschar des Bösen kommen. . . . In Wahrheit sind die bösen Triebe in ebenso hohem Grade zweckmäßig, arterhaltend und unentbehrlich wie die guten, nur ihre Funktion ist eine verschiedene."[1])

Wo diese moderne Auffassung der Sünde sich durchsetzt, muß es zu den unheilvollsten Konsequenzen kommen. Die Natur hat eine furchtbare Gewalt, ihre Triebe drängen ungestüm zur Entfaltung, und der Mensch ist sehr geneigt, ihnen nachzugeben. Selbst das strenge Gebot des Sittengesetzes vermag sich nur schwer der Leidenschaft gegenüber durchzusetzen. Was wird erst geschehen, wenn man jede Verfehlung entschuldigt oder gar der Natur das höchste Recht zuspricht! Der sittliche Tiefstand unserer Zeit ist ja zum nicht geringen Teil die Folge einer solchen systematischen Untergrabung des moralischen Bewußtseins.

Schon diese Konsequenz sollte davor warnen, den Ernst der Sünde zu verflüchtigen. Aber die moderne

[1]) Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft. S. 42.

Apologie muß auch aus inneren Gründen als unhaltbar bezeichnet werden.

Man nennt die Sünde eine *verzeihliche Schwäche*. In dieser Behauptung liegt ja unverkennbar eine gewisse Wahrheit. Die sittliche Kraft des Menschen ist schon an sich nicht so groß wie die der reinen Geister, die eine viel klarere Erkenntnis haben und von keiner Sinnlichkeit zum Bösen verführt werden. Auf dem heutigen Menschen lastet aber außerdem noch die Erbschuld von Jahrtausenden, und er tritt in Verhältnisse, die seine Freiheit mehr oder weniger einengen und ihm den sittlichen Kampf außerordentlich erschweren. Starke Feinde bedrohen ihn von innen und außen, tausend Stimmen locken und rufen ihn zu sündhafter Lust. Das geht so weit, daß der Verbrecher zuweilen wirklich das Opfer der Verhältnisse genannt werden kann. Wir erkennen das heute besser als früher. Die moderne Soziologie hat uns die Augen dafür geöffnet, wie stark die Einflüsse der Vererbung, der Erziehung und der ganzen Umwelt sind, wie sehr die Gesamtschuld des Geschlechtes in der sündhaften Tat des einzelnen nachwirkt. Deshalb urteilen wir mit Recht in vielen Fällen milder, als es bis dahin geschehen ist, und darum bringt Gott selbst dem Menschen im Gegensatz zu den Engeln ein so großes Maß von Barmherzigkeit entgegen.

Aber das alles ist kein Grund, die Sünde selbst leicht zu nehmen. Die Sünde bleibt an sich immer ein Frevel am Heiligsten und eine furchtbare Verirrung, die mit allen Kräften bekämpft werden muß. Der Mensch bleibt auch, wenigstens unter normalen Verhältnissen, für sein sündhaftes Tun verantwortlich, denn so viele Hemmnisse seiner Freiheit entgegentreten, aufgehoben ist sie keineswegs. Er

kann bei gutem Willen auch starken Versuchungen widerstehen, und wenn wirklich einmal die Macht der Leidenschaft so groß wird, daß es moralisch unmöglich ist, sie zu überwinden, so ist er selbst schuld an diesem Zustande, weil er am Anfange, als der Widerstand noch leicht war, den Kampf nicht aufgenommen und durch Nachgiebigkeit das Laster über sich hat Gewalt gewinnen lassen. Das natürliche Bewußtsein legt für diese fortdauernde Verantwortlichkeit Zeugnis ab. Während die moderne Wissenschaft sich so eifrig bemüht, den Sünder von aller Schuld zu entlasten, lesen wir Geständnisse von Verbrechern, die offen bekennen, daß sie selbst für ihr Schicksal verantwortlich sind, weil sie es nicht besser gewollt haben.[1])

Man spricht ferner von einem Recht der Sünde. Soll damit nur gesagt sein, daß neben dem Geiste auch die sinnliche Natur Anspruch auf Berücksichtigung hat, so ist das eine unbestreitbare Wahrheit. Aber die Befriedigung der sinnlichen Triebe nennen wir an sich auch noch nicht Sünde. Sie wird erst zur Sünde, wenn sie sich gegen das Gesetz des Geistes durchsetzt, und so weit reicht ihr Recht gewiß nicht, denn das Niedere darf das Höhere im Menschen nicht ersticken, um sich auf dessen Kosten auszuleben.

Auch in der Behauptung, die Sünde sei für die geistige Entwicklung nützlich und notwendig, verbindet sich Wahres mit Falschem.

Die Sünde kann für den, der sie begeht, als Durchgangsstufe von sittlichem Nutzen sein. Wenn er sich be-

[1]) Vgl. z. B. die Angaben bei F. Philippi, Strafvollzug und Verbrecher. Tübingen 1912.

kehrt, wird er den Wert der Tugend vielleicht besser würdigen und dem Guten mit heiligerem Eifer nachstreben, als wenn er nie gesündigt hätte. Die Erinnerung an die sündhafte Vergangenheit hat einen hl. Petrus, einen hl. Augustinus immer wieder zu neuem Bußeifer und heißer Gottesliebe entflammt. Aber dadurch wird die Sünde noch nicht in sich selbst etwas Gutes. Das Gute liegt in der Reaktion gegen die Sünde. Die Sünde ist auch keine notwendige Durchgangsstufe, es bleibt vielmehr immer ein Mangel, wenn der Weg zur Vollkommenheit durch sie hindurchführt. Größer ist, wer, ohne zu straucheln, bis zur Höhe vordringt.

Man macht demgegenüber geltend, die Sünde sei unentbehrlich zur Vertiefung der persönlichen Lebenserfahrung. Aber die Erkenntnis der Macht des Bösen, das Verständnis seines Wesens und seiner Motive läßt sich auch gewinnen, ohne daß man der Sünde selbst verfällt. Es genügt die Versuchung und die Beobachtung der Regungen des eigenen Herzens. Man darf sogar sagen, daß gerade das persönliche Verstricktsein in die Sünde in gewissem Sinne ein Hindernis für die tiefere Erfassung des Lebens ist. Wer lange in der Sünde lebt und sich an sie gewöhnt, spürt schließlich gar nicht mehr deutlich ihren Druck und ihre verheerenden Wirkungen. Ganz anders durchschaut ihr Wesen und ihre Beziehungen zum menschlichen Herzen, wer ihr frei gegenübersteht, wer mit ihr ernstlich kämpft und ringt. So kommt es, daß Heilige, die nie schwer gesündigt haben, dennoch das tiefste Verständnis für die Macht der Sünde und die Realitäten des Lebens bekunden, und Christus, dessen Seele die Sünde nie berührt hat, ist unerreicht als Herzens- und Lebenskenner. „Nicht nur intimste Berührung mit dem

wirklichen Leben", bemerkt treffend Foerster, „sondern auch größte geistige Freiheit gegenüber den Antrieben des wirklichen Lebens ist notwendig. Sonst diktiert ja die Natur dem Geiste nur ihre eigenen Impulse: sie gibt Gesetze, statt sie zu empfangen. Und die reichste Lebenserfahrung bleibt dann nutzlos, weil der Mensch im Stande der Unfreiheit gar nicht den Willen hat, die richtigen Schlüsse aus seinen Erfahrungen zu ziehen."[1]) Daher, so sagt derselbe Autor ergänzend an einer anderen Stelle, ist auch zur Schilderung der sittlichen Konflikte des Lebens jener Künstler, der selbst in ihnen untergegangen ist, am wenigsten geeignet: „Zu solchem unbarmherzigen Realismus gehören große Charaktere, die aus dem Kern ihrer geistigen Natur heraus nach Reinigung streben und daher zu eindringender Selbsterkenntnis fähig sind — zu realistischer Schilderung des Lasters und seiner Misere gehört mehr als ein bloßer Bruder Liederlich. Der nicht aufs Höchste gerichtete und in diesem Streben begnadete Mensch wird immer in Illusionen stecken bleiben und darum die Kehrseite alles Genußlebens und aller Charakterlosigkeit nicht wahrheitsgemäß zu erfassen vermögen, sondern im Scheine und im Augenblick befangen bleiben."[2])

Für die Menschheit als Ganzes kann die Sünde ebenfalls nützlich sein, zwar nicht direkt, wohl aber indirekt, indem sie das Gute zu energischer Selbstbetätigung aufrüttelt. Der Kampf der Gegensätze weckt das Leben. Der Kampf von Gut und Böse macht die Weltgeschichte zu einem gewaltigen Schauspiel von erhabener Schönheit, und es handelt sich hier nicht um eine unfruchtbare Schön-

---

[1]) F. W. Foerster, Autorität und Freiheit. Kempten 1910. S. 24. [2]) F. W. Foerster, Schule und Charakter. S. 30.

heit, denn in diesem Entwicklungsprozeß werden zugleich die höchsten sittlichen Werte realisiert. Wenn man das erwägt und wenn man betrachtet, eine wie herrliche Entfaltung von göttlicher Liebe und menschlichem Heroismus die Sünde zur Folge gehabt hat, so könnte man geneigt werden, der Auffassung beizupflichten, daß die Sünde wirklich unentbehrlich sei, und daß mit ihr der Menschheitsgeschichte ein wesentliches Moment fehlen würde.

Aber das hieße doch vorschnell geurteilt. Es ist gewiß bewunderungswürdig, mit welcher Weisheit Gott das Böse benutzt hat, um es dem Guten dienstbar zu machen. Das schafft indessen die Tatsache nicht aus der Welt, daß die Sünde an sich ein Hemmnis in der sittlichen Entwicklung ist, daß ihre Wirkung in erster Linie eine verderbliche ist, weil vieles Gute durch sie gehindert oder zerstört wird. Die historische Entwicklung wäre gewiß vollkommener und harmonischer, wenn es keine Sünde und daher keinen Rückschlag und keine sittlichen Niederlagen gäbe. Auch die innere Spannkraft brauchte ihr deshalb nicht zu fehlen. Es bliebe immer noch Gelegenheit zu Kämpfen und heroischen Siegen: die Natur mit ihrem Anreiz zum Bösen und den vielen Schwierigkeiten, die sie der Verwirklichung des Guten in den Weg stellt, würde sie in reichem Maße bieten.

Jedenfalls ist es unerlaubt, die Sünde zu empfehlen oder herbeizuwünschen, weil sich vielleicht ein sittlicher Nutzen aus ihr ergeben kann. Abgesehen davon, daß sie in jedem Fall ein verabscheuungswürdiger Frevel bleibt, liegt es keineswegs immer in unserer Hand, das Böse zum Guten zu lenken. Für uns ist zunächst nur das Übel sicher, das sich als unmittelbare Folge ergibt. Auch

würde, wenn die Ethik statt der Verwerflichkeit der Sünde deren Nützlichkeit und Notwendigkeit predigen wollte, infolge der menschlichen Leidenschaft bald das Böse ins Riesenhafte wachsen und jeder Antrieb zum Guten gelähmt werden, so daß die Sünde nur noch ihre zerstörende Tendenz offenbaren könnte.

Die Erlösung von der Sünde

1. Der Weg zur Erlösung.

Die Herrschaft der Sünde lastet schwer auf dem Menschen. Das Schuldbewußtsein, das Gefühl der sittlichen Ohnmacht, die innere Zerrüttung, die als Folge der Losreißung von den wahren Gütern des Lebens eintritt, werden auf die Dauer zur unerträglichen Last. Darum geht ein heißes Sehnen nach Erlösung durch die Menschheit. Wie stark es in vorchristlicher Zeit ist, beweist das rasche Aufblühen der Mysterienkulte, die eine Entsündigung zu vermitteln versprechen. Und auch heute wird trotz aller Bemühungen, das Sündenbewußtsein zu verflüchtigen, von denen, die sich auf ihren Seelenzustand besinnen, die Sünde als schwerer Druck empfunden. Jedenfalls hat eine ernste Ethik die Pflicht, das Problem der Erlösung in Angriff zu nehmen, denn wer immer die Sünde als solche anerkennt, muß sie als etwas Nichtseinsollendes und zu Überwindendes betrachten.

Auf welchem Wege ist nun die sittliche Erlösung zu finden?

Der psychologische Prozeß, in dem die Seele die Verbindung mit der Sünde löst, läßt sich mit zwei Worten bezeichnen. Er besteht in der Reue und in dem Vorsatz der Besserung. Jene enthält die Absage an die Sünde, dieser die Zuwendung zum Guten, beide zusammen

fügen das menschliche Leben in die sittliche Ordnung wieder ein.

Moderne Ethiker nehmen an dieser alten einfachen Wahrheit Anstoß. Die Notwendigkeit der Besserung wird anerkannt, die Reue dagegen soll aus dem Rechtfertigungsprozeß ausgeschaltet werden. Man denkt die Erlösung etwa im Sinne des Goetheschen Faust. Wir spüren im Leben Fausts nirgend etwas von Reue über die Vergangenheit, wohl aber schreitet Faust voran zu immer besserem Tun und immer edlerer Gesinnung. So wird er allmählich geläutert, so verdient er es, gerettet zu werden. „Wer immer strebend sich bemüht, den dürfen wir erlösen."

Nun ist gewiß das positive Moment, die Hinwendung zum Guten und der Beginn eines neuen Lebens, das wichtigste im Erlösungsprozeß, aber auch die Reue bleibt unentbehrlich, sie kann durch die bloße Lebensänderung nicht ersetzt werden. Die Besserung führt zur Pflichterfüllung in Gegenwart und Zukunft, sie tilgt jedoch den Makel der Vergangenheit nicht, die alte Sünde bleibt noch bestehen. Daher befriedigt die Lösung des Problems bei Goethe so wenig. Die Rettung kommt dort unvermittelt und unerwartet, denn die Schuld begleitet Faust bis zum Rande des Grabes, und der Pakt mit dem Bösen wird bei Lebzeiten Fausts nirgends gelöst. Man hat daher treffend von Goethes Faust gesagt, er schildere unübertrefflich den Werdegang der Sünde, er zeige aber nicht den Weg, der aus ihr wieder hinausführt. Um wieviel befriedigender ist die Lösung in dem großen Gedicht, das man gern mit Goethes Drama vergleicht, in Dantes Göttlicher Komödie! Seine sittliche Verirrung zeichnet Dante mit wenigen Strichen; seine

Dichtung will sagen, wie er sie überwindet. Der Weg der Erlösung, den er geht, führt durch Hölle und Fegfeuer hinauf zum Himmel. Die Hölle weckt in ihm den Abscheu gegen das Böse, indem sie ihn das Wesen der Sünde und ihre Folgen schauen läßt, sie gibt ihm die rechte Disposition, die Stufen des Läuterungsberges hinanzugehen und dort abzulegen, was Sünde und sündhafte Neigung ist. Nachdem er so innerlich gereinigt und geheiligt worden ist, wird er zur Vereinigung mit Gott erhoben. Doch wir brauchen nicht zu Dante gehen, Goethe selbst kennt eine andere Lösung des Problems als die, die Fausts Leben bietet. Er gibt sie in der Gretchentragödie. Da finden Reue und Bußgesinnung ihre Stelle, Gretchen sagt sich los von der Verbindung mit dem Verführer, sie weist die Hilfe, die er ihr bringt, zurück und bleibt im Kerker, um den Tod als Sühne für ihre Schuld zu erleiden. Diese Büßerin ist der Erlösung würdig. Daher ergreift und befriedigt das „Sie ist gerettet", das die Stimme von oben am Schluß der Kerkerszene spricht, ganz anders wie das erlösende Wort, das Faustens Rettung ankündigt.

Man hat indessen Gründe für die Antipathie gegen die Reue. Sie sind nicht alle sittlich reiner Natur. Vielfach sträubt man sich gegen die Reue nur, weil eine Verdemütigung und Selbstverleugnung, ein scharfes Urteil über die Vergangenheit und das Bekenntnis in ihr liegt, daß man irre gegangen ist. Doch es fehlen auch die Vernunftgründe nicht.

Man sagt, die Reue sei *nutzlos*, denn die geschehene Tat lasse sich nun einmal nicht mehr ungeschehen machen. „Die nach rückwärts gewandte Seite der Reue", sagt Ed. v. Hartmann, „besteht in dem Schmerz oder

in der Verzweiflung über die Unerfüllbarkeit des Wunsches, das Geschehene ungeschehen machen zu können. Dieser Wunsch ist aber widersinnig in sich; man kann wohl unter Umständen die Folgen einer Handlung abstellen, aber die bereute Handlung als solche bleibt davon unberührt und besteht in ihrem sittlichen Charakter fort."[1]) Wir können dieser Erwägung zustimmen und dennoch die Reue verteidigen. Die Reue will nämlich nicht eigentlich die Tat selbst aufheben, sondern die in ihr liegende Auflehnung gegen die sittliche Ordnung zurücknehmen, indem sie ihr Bedauern über die Sünde ausdrückt und sie als Unrecht anerkennt. In diesem Sinne wird sich die Reue ganz naturgemäß bei jeder sittlichen Umkehr einstellen, so daß ihr Fehlen auf eine noch fortbestehende Anhänglichkeit an die Sünde schließen läßt.

Ein schärferer Vorwurf behauptet, die Reue sei nicht nur eine nutzlose Selbstquälerei, sondern auch geradezu *sittlich bedenklich*, da sie die sittliche Tatkraft lähme: „Noch gefährlicher aber wirkt die Reue dadurch, daß sie eine Depression des sittlichen Selbstgefühls bewirkt, d. h. das sittliche Selbstvertrauen, den Glauben an die eigene sittliche Kraft und die Hoffnung auf den Sieg im Kampfe mit dem Bösen erschüttert und herabdrückt und dadurch die Energie in den ferneren Kämpfen lähmt. . . . Jede solche Depression des Selbstgefühls erschwert den Kampf im nächstfolgenden Falle, und jedes neue Unterliegen vertieft die Depression; so geht es auf der abschüssigen Bahn der Demoralisation weiter, bis jeder Funke sittlichen Stolzes gebrochen und der letzte Rest moralischen Selbstgefühls erschöpft ist; dann ist dem

[1]) Ed. v. Hartmann, Das sittliche Bewußtsein[2]. S. 164.

Menschen als Phänomen des Ethischen nichts weiter übrig geblieben als einzig und allein das wollüstige Wühlen in dem sittlichen Verzweiflungsschmerz über die eigene Erbärmlichkeit."[1])

Es gibt in der Tat eine Reue, die sich in Klagen über das Geschehene verzehrt und sich zu keinem neuen herzhaften Entschluß aufrafft, eine Reue, die die Gefahr der Verzweiflung in sich schließt und darum verderblich wirken muß. Gegen diese polemisiert Hartmann mit Recht. Aber die wahre gesunde Reue wird von solchen Vorwürfen nicht getroffen. Eben weil sie ein Abscheu gegen die Sünde ist und von dieser loskommen will, drängt sie naturgemäß zur Besserung. Sie bedeutet daher, so sehr sie dem Menschen seine Schwäche zum Bewußtsein bringt, eine Aufrüttelung aller sittlichen Kräfte zu neuer Tat.

Außer der Reue verlangt das sittliche Bewußtsein seit alter Zeit zur Tilgung der Sünde eine entsprechende Sühne. Diese Forderung macht sich bei großen Vergehen zuweilen im Sünder selbst mit solchem Nachdruck geltend, daß sie ihm keine Ruhe gönnt, bis er sich freiwillig der strafenden Gerechtigkeit stellt. Auch die bisherige Rechtspflege steht unter dem Einfluß dieser tief im Gewissen des Volkes wurzelnden Auffassung. Die Strafe, die sie verhängt, will abschrecken, sie will nach Möglichkeit bessern, sie will aber zugleich Sühne sein.

Es ist die Stimme der Gerechtigkeit selbst, die eine solche Forderung erhebt. Der Sünder hat die Schranken des Sittengesetzes durchbrochen, nun kehrt sich das Gesetz gegen ihn und läßt ihn fühlen, daß er unrecht getan hat. Hat

[1]) A. a. O. S. 175 f.

er sich vorher zu hoch erhoben, so wird er nun ebenso stark herabgedrückt; hat er vorher seinem Eigenwillen zu viel Raum gegeben, so widerfährt ihm nun etwas gegen seine Neigung, d. h. er muß leiden. Auf diese Weise bringt die sittliche Ordnung ihre Unverletzlichkeit zur Geltung, und das gestörte Gleichgewicht wird wiederhergestellt.

Trotzdem stößt die Forderung einer Sühne in modernen Kreisen auf noch viel lebhafteren Widerspruch als die der Reue. Auf der einen Seite ist es der Determinismus, der dagegen Front macht, weil mit der Willensfreiheit konsequenterweise auch die Verantwortlichkeit preisgegeben werden muß und weil da, wo eine Schuld nicht anerkannt wird, auch von Sühne nicht gesprochen werden kann. Auf der andern Seite entspringt der Protest einem gewissen überhumanen Empfinden. Die Forderung der Sühne, sagt man, sei ein Zeichen roher Gesinnung, sie habe ihren Grund in nichts anderem als im Rachebedürfnis, möge dieses sich auch mit dem Schein des Rechtsgefühls umgeben. Die Humanität verlange, daß die Strafe nur pädagogische Zwecke verfolge, und es sei unbedingt notwendig, die ganze menschliche Strafgesetzgebung in diesem Geiste zu ändern. Am wenigsten dürfe im Verhältnis zu Gott von einer Strafe als Sühne gesprochen werden. Gottes Güte strafe nur, um zu bessern.

Wir haben schon gezeigt, welche sittlichen Erwägungen dem Sühnegedanken zugrunde liegen. Wohl kann der Racheinstinkt sich hier leicht geltend machen, und er tut es gewiß nicht selten, aber er wirkt doch nicht als einziges Motiv, am wenigsten dann, wenn der Sünder selbst seine Tat zu sühnen verlangt. „Schon in sehr alten Zeiten verbindet sich mit der Racheaktion der Sippe und des Staates eine tiefere sittliche Empfindung, die Vor-

stellung von einer durchgreifenden Reinigung und Läuterung, die ganz allein durch schweres Leiden und Entbehrung bewirkt werden könne. Wenn sich in der Orestie der Lichtgott Apollo mit den Rachegöttinnen verbindet, so ist damit angedeutet, daß es nicht bloß die Furien sind, die nach Sühne rufen, sondern auch lichtere Elemente in unserer Seele, tiefe Bedürfnisse der Befreiung von dämonischen Elementen, die durch die Schuld in uns entfesselt wurden und zu verhängnisvoller Macht in der Seele emporwuchsen: der Mensch fühlt dunkel, daß die ungezügelte Leidenschaft, der krankhaft wuchernde Lebenswille nur durch ein Äquivalent an schmerzlicher Einschränkung und Entbehrung zur Rückbildung gebracht werden könne: der übermäßigen Expansion des Subjekts muß sozusagen eine entsprechende Reduktion folgen, damit das Gleichgewicht, nicht nur in der Gesellschaft, sondern vor allem im Individuum selbst wiederhergestellt werde."[1])

Entspricht sonach die Sühne einem Gebot der Gerechtigkeit, so kann sie gewiß auch von Gott gefordert werden. Aber wird Gott diese Forderung erheben? Wird seine unendliche Güte nicht davon Abstand nehmen, um dem reumütigen Sünder bedingungslos zu verzeihen? Unbedingt zu erwarten ist ein solcher Erlaß keineswegs, er ist nicht einmal wahrscheinlich. Gottes Barmherzigkeit hebt seine Gerechtigkeit nicht einfach auf, sondern ergänzt sie nur. Und die Güte selbst mahnt dazu, auf die Sühne nicht völlig zu verzichten, denn so schwer die Strafe sein mag, sie ist doch dem Menschen zum Heile. Findet die Sünde leicht Verzeihung, so wird sie auch selbst leicht ge-

[1]) F. W. Foerster, Schuld und Sühne. München 1911. S. 19.

nommen und um so eher getan; die Schwere der Strafe dagegen erschreckt und öffnet die Augen für die innere Bosheit der Sünde. Es ist auch im Rechtfertigungsprozeß das Gefühl der Befreiung ein erhöhtes, wenn der Mensch der Gerechtigkeit in etwa Genüge getan hat, und je größer das Opfer ist, um so reichere Befriedigung gewährt es.

2. Die wahre Erlösungsreligion.

Vermag die Vernunft aus sich die Richtung zu erkennen, in der die Erlösung zu suchen ist, so wird es dem natürlichen Menschen doch unendlich schwer, aus eigener Kraft den Weg zu gehen, der zum Ziele führt.

Reue und Vorsatz sind allerdings bald erweckt, aber schwer ist es, sich mit solchem Ernst und Nachdruck zu erheben, daß wirklich ein entschiedener Bruch mit dem sündhaften Leben erfolgt, schwer besonders dann, wenn das Böse fest Wurzel gefaßt hat und zur Gewohnheit geworden ist. Die heidnische Antike hat sich vergebens darum bemüht, sie endet mit dem Bekenntnis der eigenen Ohnmacht. Die Lage erscheint verzweifelt. Man fühlt, daß die Größe des Lasters unerträglich geworden ist, und hat doch nicht die Kraft, mit ihm zu brechen. Daher am Ausgang der Antike die tiefe Erlösungssehnsucht, das Ausschauen nach Hilfe von oben. Und wo immer das Gewissen sich regt, ist es heute nicht anders.

Eucken hat allerdings recht, wenn er sagt, die moderne Menschheit mit ihrem durch die Kulturerrungenschaften gesteigerten Kraftbewußtsein stehe im allgemeinen dem Gedanken einer Erlösung durch Gnade nicht freundlich gegenüber: „Der allgemeine Gedanke einer Erlösungsreligion scheint den Wandlungen des modernen Lebens gegenüber sich nicht mehr behaupten zu können. Wir sahen, wie unentbehrlich dieser Gedanke dem müden und

matten Ausgang des Altertums war, wie die damalige Menschheit nur aus dem festen Vertrauen auf eine übernatürliche Hilfe Mut und Kraft des Lebens schöpfte. Nun aber hat die moderne Menschheit innerhalb dieses Daseins solchen Mut und solche Kraft gewonnen; die Erweckung und Nutzung eigenen Vermögens wird ihr zum Hauptantrieb und zur Hauptfreude des Lebens; ihr kann es Kleinheit und Feigheit dünken, von vornherein nach fremder Hilfe auszuschauen."[1])

Aber wo es die Überwindung der Sünde gilt, hat der moderne Mensch keinen Anlaß zu einem solchen Kraftgefühl. Was er Großes geleistet hat, liegt auf dem Gebiete weltlicher Kultur, und darin ist auch die ausgehende Antike groß gewesen. In sittlicher Hinsicht ist die Ohnmacht der natürlichen Kräfte heute nicht geringer als damals. Es fehlt ja auch nicht am Bewußtsein dieser traurigen Schwäche. Neben dem Optimismus, der aus eigener Kraft das Höchste glaubt erreichen zu können, macht sich selbst in modernen Kreisen ein bitterer Pessimismus geltend, der am sittlichen Heil der Menschheit verzweifelt. So bleibt denn Anlaß genug zur Erlösungssehnsucht, nur daß heute vielfach der Gottesglaube und die Demut fehlen, um das Verlangen nach Gnade zu wecken.

Ähnlich verhält es sich mit der Sühne für die Sünde. Obwohl der Mensch viel leiden und büßen kann, steht er dennoch vor diesem Problem in einer gewissen Ratlosigkeit. Ohne Offenbarung vermag er nicht einmal mit Gewißheit zu sagen, wie und wodurch im einzelnen das Böse zu sühnen ist, da er nicht weiß, wie weit Gottes Forderung geht. Daher die Unsicherheit der Heiden, ihr

---

[1]) R. Eucken, Können wir noch Christen sein? S. 42 f.

unruhiges Suchen nach dem rechten Erlösungswege. Mit guten Gründen behaupten die Theologen auch, daß die Sünde nach dem strengen Maß der Gerechtigkeit eine unendlich große Sühne verlange. Ist die Sünde eine Beleidigung des unendlichen Gottes, und wächst die Schwere der Beleidigung proportional der Würde des Beleidigten, so liegt in der Sünde, obgleich der Mensch an sich nur einer endlichen Bosheit fähig ist, in gewissem Sinne doch eine unendliche Schuld. Eine unendliche Genugtuung aber, wie sie eine unendliche Schuld fordert, kann ein Geschöpf als solches niemals leisten.

So ergibt sich von zwei Seiten her die *Unmöglichkeit der Selbsterlösung*, selbst im Bereich der natürlichen sittlichen Ordnung. Hilfe kann nur durch die Religion von Gott kommen, und eine befriedigende Religion muß auf das hier vorliegende tiefe Bedürfnis Rücksicht nehmen, sie muß als Erlösungsreligion auftreten.

War es nun bis vor kurzem das Christentum allein, das für uns als Erlösungsreligion in Betracht kam, so sucht ihm heute der *Buddhismus*, dessen Herrschaft so lange auf das östliche Asien beschränkt war, das Feld streitig zu machen. Doch nur eine oberflächliche Betrachtung kann den Buddhismus neben das Christentum stellen oder ihn gar als überlegene Erlösungsreligion feiern.

Der Buddhismus erfaßt das Wesen der Sünde nicht so tief wie das Evangelium. Es ist überhaupt nicht die Sünde, die seine Erlösungslehre in erster Linie ins Auge faßt, seine ganze Aufmerksamkeit konzentriert sich auf das Leiden, auf das Lebenselend, und von diesem will er den Menschen befreien. Er kämpft allerdings auch gegen

die sündhafte Begierde, aber nur darum, weil er in ihr die tiefste Wurzel des Leidens sieht. Das Moment der Schuld, das in jeder sittlichen Verfehlung liegt, wird weniger beachtet, und es kann gar nicht so wie im Christentum gewürdigt werden, weil dem Buddhismus der Gottesglaube und damit die Basis für das rechte Verständnis des Wesens der Sünde fehlt. Darum spricht die buddhistische Erlösungslehre nicht von Reue und Sühne, sie weist nur den Weg, durch Ertötung der Begierde in der Zukunft dem Leiden zu entgehen.

Ebenso unbefriedigend ist das buddhistische Erlösungsziel. Buddha will den Menschen nicht von der Sünde befreien, um seine Seele zum Besitz eines positiven höchsten Gutes zu führen. Wie wir früher schon ausgeführt haben, kennt er ein solches Gut gar nicht, sein Streben geht über die Negation nicht hinaus. Das Leben des wahren Buddhisten ist deshalb sittlich einwandfrei, insofern es alles Sündhafte meidet, aber es fehlt ihm der erhebende positive Inhalt.

Was das Erlösungsprinzip angeht, so lehrt der Buddhismus die Autosoterie, die Selbsterlösung. Buddha gilt nicht als Erlöser wie Christus, er ist nur Lehrer und Vorbild der Erlösung, er weist den Weg, aber er vermittelt keine Gnade. Jeder Buddhist ist sein eigener Heiland. „In sein Siegesgefühl mischt sich der Stolz über den aus eigener Kraft errungenen Sieg. Keinem Gott hat der Buddhist zu danken, wie er vornehm, während seines Kampfes, zu keinem Gott gerufen hat.“[1])

Man hat den Buddhismus gerade wegen dieser Forderung der Selbsterlösung gefeiert. Er entspreche da-

[1]) H. Oldenberg, Buddha[5]. Stuttgart 1906. S. 367.

mit dem modernen Kraftbewußtsein und nicht weniger dem Grundgesetz aller Ethik, das eine Ersetzung der eigenen sittlichen Arbeit durch fremde Gnadenhilfe verbiete. Der Buddhismus, sagt Ed. v. Hartmann, „projiziert nicht das Erlösungsprinzip hinaus auf einen religiösen Heros oder Gottmenschen, der durch eine einmalige objektiv vollzogene Tatsache die Erlösung der Menschheit vollbracht hat, wie das Christentum, das dem Erlösung suchenden Menschen nur die subjektive Aneignung einer objektiv vollbrachten Erlösung an seine Person übrig läßt; sondern der buddhistische Erlösungsprozeß ist ein in jedem Individuum ganz und neu sich vollziehender, der wohl durch Lehre und Beispiel anderer Anregung und Förderung empfangen, aber niemals auch nur zum kleinsten Teile durch stellvertretende Handlungen dritter abgenommen oder vervollständigt werden kann. In dieser vollkommenen Immanenz der religiös-sittlichen Autonomie ragt der Buddhismus in einzig dastehender Erhabenheit über alle übrigen bisher zur Verwirklichung gelangten Religionen hoch hinaus und liefert für alle ferneren Bestrebungen des religiösen Bewußtseins ein leuchtendes Vorbild, das im Prinzip nicht überschritten werden kann."[1])

Nun liegt ja in der Forderung der Selbsterlösung eine gewisse Berechtigung. Die sittliche Rechtfertigung kann sich unmöglich rein mechanisch und ohne unsere Mitwirkung vollziehen. Wir haben das Recht und die Pflicht, selbst für unser Heil tätig zu sein. Aber verhängnisvoll ist es, die Gnade ganz auszuschließen und den Menschen

[1]) Ed. v. Hartmann, Das religiöse Bewußtsein der Menschheit². S. 345 f.

auf sich allein zu stellen. Der Gedanke mag ja für ein stolzes Selbstbewußtsein etwas Verlockendes haben, aber die menschliche Kraft reicht für seine Durchführung nicht aus, und wir haben gesehen, daß in dieser Hinsicht die moderne Menschheit der antiken keineswegs überlegen ist. Für diese Schwäche hat der Buddhismus keinen Sinn, er vermag dem, der von der Religion Hilfe in seiner sittlichen Not erfleht, nichts zu bieten und verweist auch den, der an sich verzweifelt, immer wieder nur auf sich selbst.

Damit vergleiche man den christlichen Erlösungsgedanken.

Das Christentum erfaßt die Sünde in ihrer ganzen Schwere als Beleidigung des persönlichen Gottes, es erkennt die furchtbare Macht an, die sie über den einzelnen wie über die menschliche Gesellschaft als solche übt, aber es überwindet sie auch, und zwar durch die Erschließung überströmender himmlischer Gnade.

Vom Himmel steigt hier Gottes Sohn als Erlöser hernieder, wird Mensch und nimmt die ganze schwere Schuld seines Geschlechts auf sich, um sie stellvertretend zu sühnen. Gott nimmt trotz seiner Güte von der Forderung vollkommener Sühne nicht Abstand. Die Gerechtigkeit soll erfüllt, die in der Sünde liegende Schuld soll durch die Größe des Opfers dem Menschen klar zum Bewußtsein gebracht werden. Aber mit der Gerechtigkeit verbindet sich das Erbarmen, indem der Ewige seinen eingeborenen Sohn sendet, damit er für die Ohnmacht der Geschöpfe eintrete. Der Gottmensch kann die notwendige unendliche Sühne leisten, da die göttliche Würde seinem Leiden unendlichen Wert gibt. Indem er dadurch die göttliche Gerechtigkeit versöhnt und den Zugang zu Gott

wieder erschließt, leitet er auf die Erde zugleich einen Strom von Gnade hernieder, die den Sünder heilt, aufrichtet und zum Guten kräftigt.

Auf Grund dieser objektiven Erlösung vollzieht sich dann die subjektive Rechtfertigung und Heiligung des einzelnen Menschen. Sie geschieht unter dem Einfluß der durch Christus verdienten Gnade. Als äußere Gnade wirkt die Predigt des Evangeliums und der erschütternde Anblick des Erlösers, dessen Kreuzestod uns die Schwere der eigenen Sünde und die Größe der göttlichen Barmherzigkeit vergegenwärtigt. Damit verbindet sich die innere Gnade, die vom Grunde der Seele aus den Menschen ergreift und sittlich erneuert, um dann als göttliches Lebensprinzip dauernd in ihm zu bleiben.

Doch das alles geschieht nicht ohne Zutun des Sünders. Die Gnade macht die eigene Tat nicht überflüssig, sondern fordert sie gerade heraus. Der psychologische Prozeß, durch den der Mensch sich von der Sünde lossagen müßte, wenn er auf die Selbsterlösung angewiesen wäre, bleibt bestehen, nur daß alle seelischen Akte von übernatürlicher Kraft beseelt und getragen werden.

Das Ziel des christlichen Erlösungsprozesses entspricht in seiner Erhabenheit den Faktoren, die bei ihm mitwirken. Es handelt sich zunächst um ein negatives Moment, die Austilgung der Sünde aus der Seele. Damit verbindet sich aber als eminent positive Ergänzung die kraftvollste Erhebung zu Gott, die denkbar innigste Vereinigung mit dem höchsten Gute, dessen Besitz die Verwirklichung des Vollkommenheitsideals bedingt.

Das Christentum schmeichelt dem Menschen also nicht wie die moderne autonome Ethik, es wiegt ihn nicht in Illusionen, sondern bringt ihm seine sittliche Schwäche

deutlich zum Bewußtsein. Aber es steigt auch mit tiefem Verständnis und wahrem Erbarmen zu seiner Not herab, und so tief es ihn demütigt, so hoch erhebt es ihn. Wer sich in den Strom der Gnade stellt, die hier erschlossen wird, gewinnt göttliche Kräfte, die ihn trotz aller natürlichen Armseligkeit zum Höchsten befähigen. „Ein solches Vertrauen haben wir durch Christus zu Gott, nicht als ob wir tüchtig sind, durch uns selbst etwas zu denken, wie aus uns selbst, sondern unsere Tüchtigkeit ist aus Gott." (2. Kor. 3, 4 f.)

Das Jenseits als endgültiger Abschluß des Lebens

1. Das Problem des Todes.

Das System der Lebenszwecke, zu denen der Mensch auf Grund seiner Wesensanlage und seiner Stellung im Weltganzen berufen scheint, hat sich vor unseren Augen entfaltet. Es entspricht den höchsten Erwartungen, es befriedigt nicht nur, es vermag wahrhaft zu begeistern, und wir werden bekennen, daß es sich wohl der Mühe lohnt, um seinetwillen zu leben. Aber hier am Schlusse unserer Betrachtungen erneuert sich der Zweifel, der uns schon bei ihrem Beginn beunruhigt hat. Ist der Mensch auch imstande, das hochgesteckte Ziel zu erreichen? In der Antwort auf diese Frage liegt schließlich die letzte Entscheidung über den Sinn des Lebens.

Die Antwort lautet extrem verschieden. Es gibt einen Optimismus, der sich durch das irdische Leben voll befriedigt erklärt. Reife auch nicht jede Frucht, so lasse sich immerhin Großes verwirklichen, und wer seine Pflicht erfülle, werde das Lebensglück nicht verfehlen. Im Gegensatz zu dieser Lebensfreudigkeit macht sich auf der anderen Seite ein düsterer Pessimismus geltend, der in allen Idealen Phantome sieht und das ganze Leben eine große Enttäuschung nennt.

Wir haben den Pessimismus als Übertreibung abgelehnt, aber zugleich anerkennen müssen, daß auch bei der objektivsten Betrachtung vieles in unserem Dasein rätselhaft bleibt, und daß die höchsten Lebensziele sich selbst bei einem Aufgebot aller Kräfte nicht einmal annähernd realisieren lassen.

Der Mensch ist zum Vollkommenheitsideal berufen. Dennoch wird die entsprechende Wesensentfaltung vielen durch die Ungunst äußerer Verhältnisse verwehrt, und selbst wo alle Entwicklungsmöglichkeiten gegeben sind, bleibt die beste menschliche Arbeit immer Stückwerk. Nicht einmal die Religion, die doch die Fülle aller Güter zu erschließen scheint, indem sie zur ewigen Wahrheit und Vollkommenheit selbst führt, bringt in ihrer irdischen Gestalt die Bewegung endgültig zum Abschluß. Die Vereinigung der Seele mit Gott ist auf Erden so unvollkommen, daß die Sehnsucht mehr geweckt als befriedigt wird.

Mit Bezug auf das Lebensglück ergibt sich derselbe Widerspruch. Der Mensch erscheint zum Glück berufen und verlangt danach mit der ganzen Innigkeit seines Herzens. Aber das Leben versagt ihm, was es ihm verspricht. Wohl gibt es Augenblicke der Zufriedenheit und des Wohlbehagens, aber sie besagen nie, daß der Mensch nun wirklich am Ziele seiner Wünsche stehe. Sie sind nur eine Ruhepause. Bald regt sich wieder das Bewußtsein, daß das errungene Gut doch nicht das bietet, was wir suchen, und das alte ruhelose Streben stellt sich von neuem ein. Dazu kommen die vielen unmittelbaren Schmerzen, die unser Leben täglich begleiten. Sie zeigen uns deutlich, daß uns ein wahrhaft und dauernd befriedigendes Glück auf Erden nicht beschieden ist.

Aber selbst wenn alles nach Wunsch ginge und jede Enttäuschung uns erspart bliebe: es würde immer noch ein schweres Problem unser Dasein belasten. Das ist die Tatsache des Todes.

Warum dieser schmerzliche Abschluß? Warum dieses Zerreißen der festen Bande, die uns mit so vielem auf Erden verknüpfen? Man behauptet, der Tod sei etwas ganz Natürliches, es sei darum unberechtigt, ein besonderes Problem aus ihm zu machen. Es liegt in der Natur des Lebens, sagt z. B. einer der bedeutendsten Vertreter des modernen Monismus, daß es sich allmählich selbst verzehrt, denn das Lebenspotential hat nur den Charakter einer endlichen Größe. Daher ist der Tod „als Ende des Lebens eine ebenso normale Erscheinung wie jede andere den Verlauf des Lebens untrennbar begleitende Tatsache."[1]) Das ist in gewisser Hinsicht unbedingt wahr. Der Tod, wenigstens der Alterstod, entspricht in der Tat einem allgemeinen Gesetz der Natur und ist insofern etwas Natürliches. Aber indem er Leib und Seele trennt, zerreißt er, was von Natur zusammengehört, und insofern hat der Mensch doch recht, wenn er ihn als etwas Widernatürliches empfindet und nicht aufhört, nach seinem Warum zu fragen.

Die Frage verschärft sich, wenn man die Tatsache des Todes neben das Lebensziel stellt, zu dem der Mensch berufen ist. Jahre und Jahrzehnte hindurch mühen wir uns um die Verwirklichung des Vollkommenheitsideals, und wenn wir den Bau in die Höhe geführt haben, kommt plötzlich der Tod, ihn zu zerstören. Wird die Lebens-

[1]) W. Ostwald, Monistische Sonntagspredigten. Leipzig 1811. S. 168.

arbeit durch dieses Endschicksal nicht sinnlos? Ebenso muß das Streben nach Glück den Tod als Härte empfinden, denn unsere Seele verlangt nach ewiger Freude. Es ist, wie Nietzsche sagt:

„Weh spricht: Vergeh!
Doch alle Lust will Ewigkeit, —
Will tiefe, tiefe Ewigkeit!"

Man macht dagegen geltend, bei reiflicher Überlegung könne dem Menschen eine endlose Fortdauer des Lebens doch keineswegs erwünscht sein. Der Tod sei als Erlöser zu betrachten und werde auch von vielen als solcher begrüßt. „Für uns", heißt es in einer modernen Ethik, „ist der Tod die naturgemäße Auflösung in die Elemente, aus denen das Lebewesen hervorgeht. In ihm erblicken wir nichts Schreckhaftes; denn für das vom Leben mehr oder minder sanft, aber ununterbrochen geschüttelte Individuum bedeutet er ewige Ruhe."[1])

Verglichen mit der Not des irdischen Lebens, kann in der Tat der Zustand des Nichtseins in vielen Fällen als Erlösung erscheinen. Selbst unter günstigen Verhältnissen wäre eine Verewigung dieses Daseins kaum begehrenswert, und so schwer der Mensch sich mit dem Gedanken an den Tod vertraut macht, das Bewußtsein, nicht sterben zu können, wäre für ihn unter Umständen noch niederdrückender. Aber wenn das irdische Leben mit seinen vielen Mühen und Opfern den Wunsch nach Erlösung weckt, so ist damit noch nicht gesagt, daß der Mensch die Sehnsucht nach einem ewigen Leben nicht kenne. Das

[1]) Carneri, Der moderne Mensch. S. 138.

natürliche Sehnen wird immer auf das Leben gerichtet bleiben, nur verlangt es nach einem wirklich beglückenden Dasein. Dem Nirwana wendet es sich erst zu, wenn es jeden Ausweg einer positiven Erlösung verschlossen glaubt.

Darum kehrt der Mensch immer wieder zu der Frage zurück: Erschöpft sich der Sinn des Daseins im irdischen Leben? Ist der Tod ein endgültiger Abschluß des Lebens, oder führt er zu einem neuen Dasein?

2. Der Tod als Übergang zu einem neuen Leben.

Seit alter Zeit ist die Menschheit von dem Glauben durchdrungen, daß der Tod nur die Auflösung des Leibes bedeutet und die Seele aus ihm zu einem neuen Leben erwacht. Die Allgemeinheit dieser selbst von den Naturvölkern geteilten Überzeugung fällt um so schwerer ins Gewicht, als sie sich im Widerspruch mit dem Augenschein, der nur einen Zerstörungsprozeß bezeugt, siegreich behauptet. Das spricht dafür, daß sie von starken Vernunftgründen getragen wird. Und so ist es in der Tat.

Die Disharmonien des irdischen Lebens zwingen uns, über dieses hinauszugehen. Es muß für sie eine Lösung geben, so wahr eine göttliche Vernunft im Weltall waltet. Die Lösung aber weist über das Grab hinaus. Wäre das Leben mit dem Tode vollständig abgeschlossen, so bliebe es ein unvernünftiges Rätsel. Wir müßten dann an Gottes Weisheit ebenso wie an Gottes Gerechtigkeit irre werden.

Der Mensch ist durch seine Wesensanlage zu Glück und Vollkommenheit berufen. Die beiden Fundamentaltriebe, die sein Leben beherrschen, streben nach demselben Ziele. Dieses Ziel muß nun irgendwie erreichbar sein, denn sonst wäre die Wesenseinrichtung und innere Be-

rufung des Menschen unbegreiflich, ja geradezu widersinnig, und zwar wäre der Mensch das einzige Beispiel solcher Unvernunft. In der ganzen übrigen Welt besteht eine durchgängige Zielsicherheit, Mittel und Zweck sind einander angepaßt. Wo eine Naturanlage existiert, ist auch die Möglichkeit gegeben, sie bis zur Reife zu entwickeln, und wo ein Naturtrieb ist, findet sich auch das Gut, das ihn befriedigen kann. Bei dem höchsten auf Erden lebenden Wesen allein hätte die Weisheit des Schöpfers versagt. Da nun das irdische Leben jenes Ideal nur in ganz unzulänglicher Weise verwirklicht, so muß es nach dem Tode eine Fortsetzung finden, die die endgültige Erfüllung der Lebensaufgabe ermöglicht.

Doch können die Fundamentaltriebe nicht auch dann noch einen Sinn haben, wenn ihr letztes Ziel unerreichbar ist? Man behauptet es. Jedenfalls, sagt man, wirken sie als unübertrefflicher Antrieb, sich rastlos zu betätigen. Die sie begleitende Hoffnung ist zwar eine Illusion, aber solche Illusionen sind eben für das menschliche Leben unentbehrlich. So lesen wir z. B. in einer modernen Lebensphilosophie: „Das durchschlagende Argument zugunsten der Illusionen sehe ich darin, daß sie biologisch nützlich, im Dienste der Arterhaltung und der Steigerung des Gattungsgefühls förderlich sind. Illusionen verrichten eine der wichtigsten, wenn nicht die wichtigste Funktion im Auf- und Ausbau menschlicher Glückseligkeit. Sie erhöhen das Lebensgefühl, sie richten erschlaffende Naturen wieder auf, sie beleben Mut und Unternehmungslust, sie fördern Gesundheit und Behagen, sie sind gleichsam der Champagner der Seele.“[1])

[1]) L. Stein, Der Sinn des Daseins. Tübingen 1904. S. 185.

Nun wird gewiß niemand verkennen, welche Bedeutung die Hoffnung für die Weckung und Erhaltung der Lebensenergie hat. Aber wird sie noch aufkommen, wenn das Ziel als unerreichbar erkannt ist? Man sagt, sie wurzle so fest im Leben, daß sie durch Vernunftgründe nicht zu überwinden sei und allen Enttäuschungen zum Trotz immer wieder ihr Haupt erhebe: „Die Logik mag die Illusion immerhin naserümpfend abtun, als eitel Spielerei zersetzen und in nichts zerstieben lassen; der Wille zum Leben setzt die Illusion immer wieder in ihre ewigen Rechte ein.“[1]) In der Tat besitzt die Hoffnung die zäheste Lebenskraft, aber sie lebt doch schließlich nur so lange, als noch irgend eine Möglichkeit sich zeigt, das Ziel zu erreichen. Das offenbar Unmögliche erhofft niemand. Und selbst wenn die Illusion leisten könnte, was von ihr erwartet wird, so dürften wir doch nicht annehmen, daß sie die notwendige Grundlage des Lebens sei. Die göttliche Vorsehung kann nicht mit solchen Mitteln arbeiten, sie kann unser Dasein nicht auf eine Lüge gründen.

Die Einwände gegen unsern Beweis verstummen damit noch nicht. Wer sich auf innere Triebe beruft, so wird uns entgegengehalten, beruft sich auf subjektive Wünsche. Mag der Mensch immerhin nach einem ewigen Leben verlangen und sein kostbares Ich nicht aufgeben wollen, solche Wünsche sind keine Vernunftgründe. Dieser Einwand verkennt indessen den eigentlichen Nerv unseres Beweises. Jeder Trieb hat allerdings als Begierde einen subjektiven Charakter, aber als Naturtrieb ist er zugleich eine objektive Wesenseinrichtung, deren Existenz eine Erklärung verlangt. Und eben darauf, daß die Wesensanlage

[1]) A. a. O. S. 193.

des Menschen nur unter Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele vernünftig genannt werden kann, beruft sich unser Argument.

Man weist nun darauf hin, daß auch in der übrigen Welt fundamentale Triebe keineswegs immer befriedigt werden. Jedes Samenkorn z. B. habe wie der Mensch die Anlage und den Trieb zu wachsen und sich zu entfalten, und dennoch gehe der größte Teil alles Samens zugrunde, ohne eine Entwicklungsmöglichkeit zu finden. Man darf hier jedoch den Unterschied nicht übersehen. Das Entwicklungsziel ist für Tier und Pflanze jedenfalls erreichbar und wird auch von einem Teil des Samens tatsächlich erreicht, so daß der Trieb seinen Sinn behält. Der Mensch aber würde ohne die Unsterblichkeit seine Lebensaufgabe nie erfüllen können, so daß seine Natur von vornherein auf ein falsches Ziel eingestellt wäre. Ferner haben die Fundamentaltriebe beim Menschen eine viel höhere Bedeutung als die der vernunftlosen Geschöpfe. Es handelt sich bei ihm um das Streben nach dem Besitz des Wahren und Guten. Wenn nun das Wahre und Gute den höchsten Anspruch auf Dasein hat, dann hat auch der Geist als Anlage dafür ein erhöhtes Anrecht auf Fortdauer und Entwicklung.

Mit Gottes Weisheit bürgt seine Gerechtigkeit für das Fortleben der Seele nach dem Tode. Die Schicksale sind auf Erden sehr ungleich verteilt. Der eine findet nur geringe, der andere reiche Entwicklungsmöglichkeiten, der eine findet seinen Lebensweg mit Rosen, der andere mit Dornen bestreut, der eine stirbt als Kind oder in der Blüte der Jahre, der andere lebenssatt in hohem Alter. Die Verteilung dieses Schicksals aber nimmt auf Tugend und Laster keine gebührende Rücksicht,

wahllos trifft das Unglück oft Gute und Böse, ja zuweilen scheint es gerade den Guten mit besonderer Vorliebe zu verfolgen. Darin liegt ein Mißverhältnis, das einmal ausgeglichen werden muß, wenn anders eine Vorsehung über unserem Leben waltet.

Man sagt, dieser notwendige Ausgleich finde schon auf Erden statt. Möge der Sünder auch äußerlich glücklich scheinen, er trage die Strafe in sich in der Unruhe des bösen Gewissens, die Tugend dagegen schenke dem Menschen ein reines Herzensglück selbst bei äußerer Ungunst des Schicksals. Das ist indessen nur teilweise wahr. Der Sünder kann die Stimme des Gewissens in sich allmählich ziemlich zum Schweigen bringen, und zwar in demselben Grade, in dem die Sünde zur Gewohnheit wird. Sollte also das Gewissen allein den Ausgleich schaffen, so hätten wir den Widersinn, daß die Strafe mit der Größe der Sünde und Unbußfertigkeit abnähme. Umgekehrt bleiben dem Guten, mag er im allgemeinen auch den Frieden des Herzens besitzen, innere Zweifel und Gewissensnöte als Prüfung nicht erspart. Und gegen den äußeren Schmerz macht ihn die Tugend nicht unempfindlich. Man denke an den Märtyrer, der unter furchtbaren Qualen verblutet. Mag er innerlich auch von Gott getröstet werden, kann man ihn in diesem Augenblick wirklich glücklich nennen und in seinem Tode den gebührenden Lohn der Tugend sehen? Aristoteles hat nicht ganz unrecht, wenn er sagt: „Die Philosophen, die von einem Menschen, der auf dem Folterrade liegt, und der von großen Schicksalsschlägen heimgesucht wird, doch behaupten, er sei glückselig, wenn er nur ein tugendhafter Mann sei, sind Leute, die entweder absichtlich oder unabsichtlich Nichtigkeiten sagen." (Ethica Nic. VII, 14.)

Setzt sich demnach die Disharmonie vielfach bis zur Todesstunde fort, soll anderseits Gottes Gerechtigkeit doch zum Siege kommen, so kann der Tod nicht der endgültige Abschluß des Lebens sein.

3. Fakultative oder allgemeine Unsterblichkeit der Seele?

Der christliche Glaube spricht jeder menschlichen Seele das ewige Leben zu. Diese Ausdehnung der Unsterblichkeit ist keineswegs selbstverständlich, und von mancher Seite wird sie abgelehnt. Man spricht von einer fakultativen Unsterblichkeit, die als Privileg nur Auserwählten zuteil werde, oder auch von verschiedenen Graden der Unsterblichkeit. Nach Spinoza z. B. ist nicht jeder Mensch gleich unsterblich. Je religiöser der Mensch ist, je mehr er sich mit seinem Wesen aus der Zeitlichkeit in die Ewigkeit Gottes hineinversetzt, um so weniger von ihm wird durch den Tod zerstört. Von diesem spinozistischen Gedanken einer partiellen Unsterblichkeit mag Goethe beeinflußt sein, wenn er großen Geistern in dieser Hinsicht ein Vorrecht einzuräumen geneigt ist, wie folgende Äußerung am Begräbnistage Wielands vermuten läßt: „Vom Untergang solcher hohen Seelenkräfte kann in der Natur niemals und unter keinen Umständen die Rede sein; so verschwenderisch behandelt sie ihre Kapitalien nie. . . . Wieviel aber oder wie wenig von einer Persönlichkeit übrigens verdient, daß es fortdauere, ist eine andere Frage und ein Punkt, den wir Gott überlassen müssen."[1])

Sobald einmal der Zweifel an der Allgemeinheit der Unsterblichkeit erhoben wird, stellt sich eine ganze Reihe

[1]) Zitiert bei M. Heynacher, Goethes Philosophie. Leipzig 1905. S. 76.

von Fragen ein. Sind nur die Erwachsenen unsterblich oder auch die Kinder, die da sterben, bevor sie Lohn und Strafe verdienen können, und bevor ihre Wesenstriebe sich mit vollem Bewußtsein regen? Sind nur die großen Persönlichkeiten oder auch die Armen im Geiste unsterblich, nur die Regsamen oder auch die geistig Trägen, nur die Guten oder auch die Bösen?

Die oben ausgeführten Argumente geben an sich noch keine bestimmte Antwort auf diese Fragen, aber sie bedürfen nur einiger Ergänzung, um die Unsterblichkeit aller Menschen zu erweisen.

Aus den Fundamentaltrieben der Seele folgt zunächst nur, daß ihr Ziel erreichbar sein muß, nicht, daß es von allen wirklich erreicht wird. Man möchte nach der Analogie sogar schließen, daß es in der Menschheit ist wie in der Natur, wo nicht jedes Samenkorn zur Entwicklung kommt, daß nämlich nur die kraftvollen Persönlichkeiten dauernd fortleben, während die übrigen im Tode untergehen. Aber es bleibt ein wesentlicher Unterschied zu beachten. Der Same, der sich nicht entwickelt, wird keineswegs vernichtet, sondern nur aufgelöst und für andere Zwecke verwertet. Die Seele aber, die als einfache Substanz nicht aufgelöst werden kann, müßte, falls sie nicht als solche fortbestehen soll, im Tode geradezu vernichtet werden. Wenn Gott nun schon in der sichtbaren Welt nichts von dem vernichtet, was er erschaffen hat, so wird er es um so weniger in dem vornehmeren Reiche des Geistes tun. Ein so kostbares Gefäß wie die Seele bildet man nicht, um es wieder zu zerstören, eine so herrliche Anlage für die Verwirklichung der höchsten Güter des Geistes schafft man nicht, um sie verkümmern zu lassen.

Wir dürfen also für jede Seele die Unsterblichkeit erhoffen. „Wenn die Wahrheit und Vollkommenheit einen absoluten Wert haben, was alle philosophischen Richtungen anerkennen, dann hat auch die Erkenntnis, dann auch die Anlage für Wahrheit und Vollkommenheit einen absoluten Wert und die Bedeutung des endgültigen Selbstzwecks.“[1])

Auch hinsichtlich der Kindesseele dürfen wir keine Ausnahme machen. Das Streben nach den Gütern des Geistes hat bei ihr allerdings noch nicht begonnen, aber die Anlage ist da, und sie ist wert, einmal zur Entfaltung zu kommen. Nur bei geistig stumpfen Naturen könnte man im Zweifel sein, weil ihnen überhaupt die Proportion zum Endziel zu fehlen scheint. Hier gehen denn auch die Ansichten auseinander, so daß Simmel einmal treffend bemerkt: „Daß die Seele jedes armen Schächers, jedes kleinen Lumpen und Dummkopfes denselben metaphysischen Wert haben soll wie die Michelangelos und Beethovens — das ist der Scheidepunkt der Weltanschauungen.“ Das Christentum hält auch diesem Bedenken gegenüber den universellen Charakter der Unsterblichkeit fest. Mit gutem Recht. Das Endziel des Lebens liegt in der Vereinigung mit Gott, der ewigen Wahrheit und Vollkommenheit. Darüber aber entscheidet nicht die wissenschaftliche und künstlerische Befähigung, sondern der sittlich-religiöse Gehalt der Seele, und Christus hat uns die Augen für die Wahrheit geöffnet, daß die Armen des Geistes in sittlich-religiöser Hinsicht denselben Adel besitzen wie diejenigen, die wir zur Aristokratie des Geistes zu zählen gewöhnt sind.

---

[1]) H. Schell, Gott und Geist. II. S. 667.

Der zweite Beweis, der sich auf Gottes Gerechtigkeit beruft, läßt sich ebenfalls so ergänzen, daß aus ihm die Unsterblichkeit aller Seelen folgt.

Das Fortleben der in unmündigem Alter sterbenden Kinder, die sich noch nicht frei betätigen und darum keinen Lohn verdienen können, scheint durch die Gerechtigkeit nicht gefordert zu werden. Aber es ist zu beachten, daß sie, die so früh dahingehen, ohne ihr Verschulden denen gegenüber im Nachteil sind, die hier ihre Kräfte voll entfalten dürfen. So erscheint es durchaus angemessen, daß ihnen in einem anderen Leben ebenfalls die Möglichkeit dazu geboten wird.

Ein stärkerer Zweifel knüpft sich an die Frage, ob die Gerechtigkeit verlangt, daß auch die Sünder über den Tod hinaus im Dasein erhalten werden. Wir verstehen, daß die Guten fortleben, um ihren Lohn zu empfangen. Aber die Sünder? Würde der Gerechtigkeit nicht Genüge geschehen, wenn sie im Gegensatz zu den Guten im Tode vernichtet würden, da sie der Erreichung des Endzieles unwürdig sind?

Ohne göttliche Offenbarung ist eine sichere Entscheidung schwer zu geben. Doch haben wir immerhin gute Vernunftgründe, auch diesem Zweifel gegenüber an der Unsterblichkeit aller Seelen festzuhalten. Die bloße Vernichtung, so sehr sie objektiv eine Strafe wäre, würde von dem Menschen doch nicht mehr als solche empfunden werden. So bliebe der Sünder in gewissem Sinne straflos, er würde nie spüren, daß die sittliche Ordnung ihm überlegen ist und nicht ungestraft verletzt wird, er könnte bis zum letzten Augenblick seines Daseins Gott Trotz bieten und in ungebrochenem Hochmut verharren. Es erscheint also für die Sünde eine subjektiv fühlbare Strafe

nach dem Tode geboten. Dafür sprechen zugleich pädagogische Gründe. In den Stürmen heftiger Versuchungen ist die Furcht vor der Strafe in der Ewigkeit vielfach das einzige Motiv, das die Seele zum Widerstand aufrüttelt und vor dem Falle bewahrt. Die Aussicht auf Straflosigkeit würde ein sittliches Chaos zur Folge haben.

So werden denn alle Menschen nach dem Tode fortleben, nur ihr Schicksal wird ungleich sein: „Es kommt die Stunde, in der alle, die in den Gräbern sind, die Stimme des Sohnes Gottes hören werden. Und es werden hervorgehen, die Gutes getan haben, zur Auferstehung des Lebens, die aber Böses getan haben, zur Auferstehung des Gerichtes." (Joh. 5, 28 f.)

4. Persönliche oder unpersönliche Unsterblichkeit?

Unser natürliches Sehnen geht auf eine persönliche Unsterblichkeit. Nur wenn ein und dasselbe Ich sich über den Tod hinaus im Dasein behauptet, kann dieses Fortleben auch den Zweck erfüllen, um dessentwillen es von der Vernunft gefordert wird, denn die geistige Weiterentwicklung und der Ausgleich des Lebensschicksals ist an die Voraussetzung gebunden, daß dasselbe Subjekt als Träger des Lebens fortdauert und auch das Ichbewußtsein nicht verloren geht.

Vergebens bemüht man sich, uns glauben zu machen, daß eine unpersönliche Form der Unsterblichkeit ebenso wertvoll, ja noch wertvoller sein könne. Alle diese Ersatzversuche befriedigen nicht.

Viele unter den Modernen begeistern sich für das Fortleben des Menschen in seinen Werken. In ihnen habe sein Edelstes feste Gestalt gewonnen, um in der Nachwelt dauernd fortzuwirken. Das sei die einzig mögliche,

aber auch die schönste Form der Unsterblichkeit. „Für eine wissenschaftliche Lebensauffassung wenigstens ist keine andere Unsterblichkeit denkbar als diejenige im Leben der künftigen Geschlechter, die ja nachweisbar alle die körperlichen und geistigen Züge der Eltern und Ureltern wiederholen und fortbilden. . . . Während die theologische Lebensanschauung durch das Versprechen einer jenseitigen persönlichen Unsterblichkeit den Egoismus der einzelnen ins Grenzenlose steigert, macht die wissenschaftliche Lebensauffassung die einzelnen bescheidener und verweist sie auf die einzig nachweisbare Form der Unsterblichkeit, auf das Fortleben in Kindern und Kindeskindern, im eigenen Volke und in der großen Menschheitsfamilie, mit jenen ebenso schönen als wahren Worten Schillers:

Vor dem Tode erschrickst du? Du wünschest unsterblich zu leben?
Lebe im ganzen! Wenn du lange dahin bist, es bleibt!“[1])

Der Gedanke an eine solche Unsterblichkeit tröstet und begeistert nur, solange er nicht tiefer durchdacht wird. In Wirklichkeit enthält er ja den vollen Verzicht auf die Fortdauer unseres Ich, denn daß wir selbst in unseren Werken fortleben, kann doch nur in übertragenem Sinne gesagt werden. Und wieviel von unserem innersten Selbst geht denn in unser Lebenswerk ein? Oft fehlt die Gelegenheit zur rechten Entfaltung der Talente, und selbst im günstigsten Falle stehen wir unbefriedigt vor unserer Arbeit,

[1]) Unold, Aufgaben und Ziele des Menschenlebens. Seite 54 u. 66 f.

weil sie nur unvollkommen zum Ausdruck bringt, was uns innerlich bewegt. Von dem aber, was wir schaffen, wirkt wiederum nur ein bescheidener Teil merklich in der Geschichte nach. Die Großen, die der Zeit das Siegel ihres Geistes aufdrücken, mögen sich dieser Verewigung ihrer Taten freuen, die übrigen erringen eine so bescheidene Unsterblichkeit, daß der Gedanke daran sie nicht aufzurichten vermag. Und selbst über die Größten wird die Zeit einmal hinweggehen. Es wird einst, sobald die Sonne erkaltet, alles Leben auf Erden erlöschen, und dann versinkt die ganze Menschheitsgeschichte ins Meer der Vergessenheit.

Ist schon der Trost, den diese Unsterblichkeit spendet, gering, so läßt sie die Rätsel des Daseins, deren Lösung wir suchen, überhaupt unberührt. Geht das Ich im Tode unter, so können die Widersprüche seines Lebens natürlich nicht mehr ausgeglichen werden.

Andere moderne Theorien sprechen außer den Werken auch dem Wesen des Menschen ewige Fortdauer zu, nur nicht in der Form persönlicher Unsterblichkeit. Sie scheinen damit weiter zu führen, bleiben indessen gleichfalls unbefriedigend.

Nach dem Materialismus z. B. besteht die Unsterblichkeit darin, daß die Atome, die den Menschen zusammensetzen, ewig sind und nach dem Tode des Individuums wieder neue Verbindungen eingehen, in denen sie sich weiter betätigen. Das ist ein Trost, den niemand ernst nehmen wird. Wenn unser Ich im Tode zu sein aufhört, dann kann es uns gleichgültig sein, was aus den Atomen wird. Deren spätere Schicksale nützen uns nichts und machen auch nicht wieder gut, was durch ihre be-

sondere Gruppierung und Bewegung in unserem jetzigen Leben gesündigt wird.

Mehr will es sagen, wenn der Pantheismus der Seele selbst die Ewigkeit verheißt, indem er sie nach dem Tode zu Gott zurückkehren und sich mit ihm vereinen läßt. Aber was er mit der einen Hand gibt, nimmt er mit der anderen zurück, indem er lehrt, die Seele verliere in dieser Vereinigung mit Gott ihre Sonderexistenz und ihr persönliches Selbstbewußtsein, um sich ganz im Absoluten aufzulösen und zur Wesenseinheit mit ihm zu verschmelzen. Man mag noch so sehr hervorheben, daß die Seele durch diese Vergöttlichung die höchste Existenzform gewinnt, die überhaupt denkbar ist, das kann darüber nicht hinwegtäuschen, was der Verlust der Individualität für sie bedeutet. Geht die Persönlichkeit als solche zugrunde, dann ist es eben nicht mehr unser Ich, das zu solcher Höhe emporgehoben wird. Wir haben alsdann aufgehört zu sein, und es handelt sich nicht mehr um unsere Ewigkeit, sondern um die Ewigkeit Gottes, der da alles in allem ist.

5. Fortleben im Jenseits oder Verewigung des Diesseits?

Kann die Unsterblichkeit nur in der Form der persönlichen Fortdauer in Betracht kommen, so fragt es sich weiter, wo und wie die Seele nach dem Tode fortleben wird.

Die christliche Religion, die auch in diesem Punkte an die alten Überlieferungen der Völker anknüpft, um sie in idealer und übernatürlicher Weise auszugestalten, gibt uns darüber folgenden Aufschluß. Der Tod, so lehrt sie, setzt dem Leben auf Erden endgültig eine Grenze, er ist die Eingangspforte zu einer anderen Welt, die uns

für die Ewigkeit aufnimmt, um uns nie wieder frei zu geben. Ohne seine persönliche Selbständigkeit zu verlieren, wird der Mensch in diesem Jenseits zur innigsten Vereinigung mit dem höchsten Wesen erhoben. Damit hört dann alle Unruhe und Unreife, alles Suchen und Ringen, alle Sorge und Not des Lebens auf, der Mensch steht am Ziele, er ruht in Gott, in dem sich alle Schätze des Wahren und Guten erschließen. Dort winkt die Vollendung der geistigen Persönlichkeit und mit ihr ein Glück, das keine Schatten kennt. Das alles ist der Lohn dessen, der Gott auf Erden treu und redlich sucht. Wer sich hier gegen ihn entscheidet, muß im Jenseits das Ziel allerdings verfehlen, er bleibt zu ewiger Gottesferne und Unseligkeit verurteilt. Dort wird dem Verdienst seine Krone, aber auch jeder ungebüßten Schuld ihre Strafe.

Diesem Fortleben im Jenseits stellt eine uralte Anschauung eine Unsterblichkeit im Diesseits entgegen. Der Tod führt nach ihr nicht in eine andere Welt hinüber, nicht zu einer besonderen Vereinigung mit Gott, sondern die Seele verbleibt nach dem Tode auf Erden, indem sie von Körper zu Körper wandert und in einem neuen Leibe wiedergeboren wird, wenn der alte sich auflöst. Dabei betrachten die einen die Seelenwanderung als Läuterungsweg, der, gut benutzt, schließlich doch in ein besseres Jenseits einmündet, andere sehen in einem ewigen Wandern das endgültige Lebensschicksal des Menschen.

Uns mutet diese aus dem alten Orient stammende Lehre von der Seelenwanderung oder Wiederverkörperung in der Regel so wunderlich an, daß wir kaum das Bedürfnis empfinden, uns mit ihr auseinanderzusetzen. Aber sie kann wohl nicht so sinnlos

sein, wenn sie von vielen Millionen seit Jahrtausenden zähe festgehalten und von großen Denkern aller Zeiten ernstlich verteidigt wird. Sie übt auch im europäischen Geistesleben der Gegenwart einen viel größeren Einfluß aus, als man gewöhnlich glaubt. Im Zusammenhang mit orientalischen Religionsformen ist sie in unserer nächsten Umgebung aufgelebt, ja die moderne Philosophie ist aus sich selbst zu ganz ähnlichen Gedanken gekommen.

Seine Urheimat hat der Glaube an die Seelenwanderung in Indien. Hier tritt er uns schon im Brahmanismus als durchgebildete Theorie entgegen. Die Wiederverkörperung, so lehren die Brahmanen, erfolgt nach einem festen Gesetz, Karma genannt, indem das jetzige Leben über die Art des zukünftigen entscheidet. Je nach seinem Tun wird der Mensch in einer höheren oder niederen Kaste, zur Strafe auch als Tier oder Pflanze, wiedergeboren. Der Zweck des wiederholten Lebens ist, den Menschen so lange zu läutern, bis er reif wird für die Vereinigung mit Brahma, dem göttlichen Absoluten.

Vom Brahmanismus übernimmt der Buddhismus die Lehre, nur kehrt er den pessimistischen Zug stärker hervor. Da der Buddhist in jedem Leben wesentlich Leiden sieht, so findet er in dem Gesetz der Wiederverkörperung ein schweres Verhängnis, und sein innigstes Verlangen richtet sich darauf, endlich einmal von der Notwendigkeit der Rückkehr ins irdische Leben erlöst zu werden. Als Endziel seines Strebens erscheint darum das Nirwana, wo alles Leben erlischt, und wo so die Seelenwanderung ein Ende findet.

Nach Herodot sollen auch die alten Ägypter an die Wiederverkörperung der Seele geglaubt haben, doch

scheint diese Angabe nicht den Tatsachen zu entsprechen. Allerdings kann nach dem Glauben der Ägypter die Seele des Sünders nicht so wie die des Gerechten in das selige Jenseits eingehen; sie muß umkehren und unstet zwischen Himmel und Erde umherschweifen, wobei sie sich in Menschen einzunisten sucht. Eine eigentliche Wiedergeburt wird aber nicht behauptet.

Vom Orient breitet sich der Glaube an die Seelenwanderung auf einem nicht mehr deutlich erkennbaren Wege nach dem Westen aus. Zu ihm bekennen sich die Orphischen Mysterien, Pythagoras, Plato und die Neuplatoniker. Nach ihrer Auffassung stammt die Seele aus einem himmlischen Lichtreich, aus dem sie zur Strafe für eine Sünde auf die Erde und in einen irdischen Leib verbannt ist. Sie hat nun die Aufgabe, wieder zu Gott zurückzukehren, und sie wird immer von neuem wiedergeboren, bis sie genügend für jenen Zweck geläutert ist. Modifiziert wird diese Auffassung noch durch die Lehre vom Kreislauf aller Dinge, die gleichfalls auf orientalische Einflüsse zurückgeht. Danach beginnt der ganze Weltprozeß, wenn das große Weltjahr abgelaufen ist, von neuem, und alles, was einmal geschehen ist, wiederholt sich in derselben Reihenfolge. Auch das Schicksal der menschlichen Seele ist in diesen Kreislauf beschlossen. Das Ziel im Jenseits hat also für niemand ewigen Wert, mit dem Beginn des neuen Weltjahres kehren die Seelen, die es erreicht haben, auf die Erde zurück, um ihre Wanderung von neuem zu beginnen und dieselben Schicksale noch einmal zu durchleben.

In demselben Maße, in dem das Christentum erobernd vordringt, verliert der Seelenwanderungsglaube an Einfluß. In der christlichen Religion wird die Ent-

scheidung für die Ewigkeit auf ein einziges Leben beschränkt, es schwindet die Möglichkeit, ein verlorenes Leben durch ein neues zu sühnen. Das Leben wird zu einem Ringen um Ewigkeitswerte und erhält damit eine hochdramatische Spannung.

Die neuere Philosophie hat in manchen ihrer Vertreter wieder auf die alte Seelenwanderungslehre zurückgegriffen, nur sieht die moderne Diesseitsfreudigkeit im Gegensatz zur Antike in der Regel kein beklagenswertes Schicksal in der stets erneuerten Wiedergeburt.

Zuweilen sind es nur kurze Andeutungen des Gedankens, denen wir begegnen. So sagt z. B. der Satyriker Lichtenberg gelegentlich: „Ich kann den Gedanken nicht los werden, daß ich gestorben war, ehe ich geboren wurde, und durch den Tod wieder in jenen Zustand zurückkehre." Goethe führt in dem Gedichte „Warum gabst du uns die tiefen Blicke?" seine Seelenverwandtschaft mit Frau von Stein auf ein inniges Verhältnis in einem früheren Dasein zurück. Und Heinrich Kleist schreibt in einem Briefe: „Komm, laß uns etwas Gutes tun und dabei sterben! einen der Millionen Tode, die wir schon gestorben sind und noch sterben werden. Es ist, als ob wir aus einem Zimmer in ein anderes gehen."

Mit Entschiedenheit vertritt Lessing die Lehre von der Wiederverkörperung, und zwar als Konsequenz seiner Welt- und Lebensanschauung. Ausgangspunkt ist dabei der moderne Entwicklungsgedanke. Die Menschheit, so lautet der Gedankengang, strebt in rastlosem Fortschritt dem Vollkommenheitsideal entgegen. Da nun niemand von der Erreichung des in ferner Zukunft liegenden Zieles ausgeschlossen werden soll, so wird das Indivi-

duum öfter wiedergeboren, damit es allmählich mit der Menschheit alle Stufen der Entwicklung durchlaufe.

Unter dem unmittelbaren Einfluß orientalischer Gedankensysteme entwickelt Schopenhauer eine Seelenwanderungslehre, die der des Buddhismus recht nahe steht. Auch andere Philosophen sind durch die Beschäftigung mit den orientalischen Religionen dahin geführt worden, in der Idee der Wiederverkörperung eine tiefsinnige Weisheit zu sehen, die dem christlichen Unsterblichkeitsgedanken überlegen sei. Aus jüngster Zeit sei J. Baumann genannt, der in einer besonderen Schrift für diese Ansicht eintritt.[1]) Mit größerem Erfolg versucht eine religiöse Bewegung den Ideen des Ostens in Europa Eingang zu verschaffen. Der Buddhismus selbst entfaltet eine eifrige Propaganda, und in ähnlichem Geiste wirkt der moderne Theosophismus.

Zum Schluß sei Nietzsche genannt. Nietzsche hat es tief gefühlt, wie sehr des Menschen innerstes Sehnen sich auf die Ewigkeit richtet, und sein eigenes heißes Verlangen geht auf dasselbe Ziel: „Nie noch fand ich das Weib, von dem ich Kinder mochte, es sei denn dieses Weib, das ich liebe; denn ich liebe dich, o Ewigkeit!“[2]) Aber die Ewigkeit hat für ihn die Gestalt eines ewigen Kreislaufs der Dinge. So wird er der „Lehrer der ewigen Wiederkunft“, und zwar hält er sich in unerklärlicher Selbsttäuschung für den ersten, der der Menschheit diesen abgrundtiefen Gedanken verkündet habe. „Siehe“, sprechen Zarathustras Tiere zu ihrem Herrn, „wir wissen, was du lehrst: Daß alle Dinge ewig wiederkehren und wir selber mit, und daß wir schon einige Male dagewesen

[1]) J. Baumann, Unsterblichkeit und Seelenwanderung. Leipzig 1909. [2]) Also sprach Zarathustra. S. 334.

sind, und alle Dinge mit uns. Du lehrst, daß es ein großes Jahr des Werdens gibt, ein Ungeheuer von großem Jahre: das muß sich, einer Sanduhr gleich, immer wieder von neuem umdrehen, damit es von neuem ablaufe und auslaufe: so daß alle Jahre sich selber gleich sind, im Größten und auch im Kleinsten, so daß wir selber in jedem großen Jahr uns selber gleich sind, im Größten und auch im Kleinsten."[1]) Der Gedanke an diese ewige Wiederkehr läßt Nietzsche erschaudern, weil damit ja auch alles Kleine und Niedrige verewigt wird. Aber seine Erdenfreudigkeit und das Vertrauen darauf, daß der Mensch allmählich emporwachsen und auch dieses Große immer wiederkommen werde, läßt ihn den Gedanken doch schließlich freudig begrüßen: „O, wie sollte ich nicht nach der Ewigkeit brünstig sein und nach dem hochzeitlichen Ring der Ringe — dem Ring der Wiederkunft!"[2])

Fragen wir nach den Gründen, die der Seelenwanderungslehre als Stütze dienen, so wird zunächst auf die große Abhängigkeit der Seele vom Körper hingewiesen. Die Erfahrung zeige, daß alle seelischen Funktionen ein gesundes Nervensystem voraussetzen. Solle deshalb die Seele nach dem Tode noch weiter leben, so müsse sie einen neuen Leib annehmen.

Die alte Zeit hat sich mit dieser uns so nahe liegenden Erwägung wenig abgegeben, ihre Gründe haben sittlich-religiösen Charakter. Nach ihrer Auffassung, die auch der Theosophismus der Gegenwart übernommen hat, muß die Seele wiedergeboren werden, um die Schuld des vorhergehenden Lebens zu sühnen und zu läutern, bis sie reif wird für das Jenseits. Der ganze Läuterungs-

[1]) A. a. O. S. 321. [2]) A. a. O. S. 334.

prozeß aber muß ins Diesseits verlegt werden, weil das Jenseits als Stätte der Vollendung gilt, die für eine weitere Entwickelung keinen Raum bietet. Das ist einleuchtend, wenn man das Jenseits nur als Zustand vollkommener Erlösung und Beseligung kennt, in den nur die Reinen eingehen können. Aber auch dann, wenn man Himmel und Hölle im Jenseits unterscheidet, legt sich der Gedanke an eine Wiedergeburt leicht nahe. Der Mensch schaudert davor zurück, die Entscheidung für die ganze Ewigkeit in ein einziges Leben zusammengedrängt zu denken, er sucht daher die Möglichkeit der Bekehrung gern auszudehnen und zu vervielfältigen. Überdies kann der Himmel nur für die ganz Heiligen, die Hölle nur für die wirklich Gottentfremdeten bestimmt sein. Die vielen, die zeitlebens aus der sittlichen Halbheit nicht herauskommen, die nicht reif für den Himmel, aber auch nicht reif für die Verdammnis sind, bedürfen also nach dem Tode noch einer Vervollkommnung, um der Vereinigung mit Gott würdig zu werden. Dazu bietet aber die Wiedergeburt die einzige Möglichkeit, wenn man nicht einen Läuterungsort im Jenseits selbst annimmt. Ein protestantischer Autor mag daher wohl recht haben, wenn er sagt, die eschatologische Schwierigkeit, die sich aus der Leugnung des Fegfeuers durch die Reformatoren ergebe, sei einer der Gründe, die so viele zu Anhängern des Dogmas von der Wiederverkörperung gemacht habe.[1])

In der neueren Philosophie finden wir vielfach noch ein anderes Motiv bei der Ablehnung des christlichen Unsterblichkeitsgedankens und der Bevorzugung des Seelenwanderungsglaubens wirksam. Es ist die moderne

[1]) W. Bruhn, Theosophie und Theologie. Glückstadt 1907. S. 147 ff.

Diesseitsfreudigkeit und die *Geringschätzung der ganzen Jenseitsvorstellung.*

Wo die Erdenfreudigkeit groß ist, wird sich der Wunsch regen, der Ewigkeit die Form des irdischen Lebens zu erhalten. Hier wird man sich dann leicht für die ewige Wiedergeburt erwärmen, weil sie eben eine Unsterblichkeit des Diesseits ist. Bei Nietzsche sahen wir deutlich dieses Motiv anklingen.

Ähnlich muß die Abneigung gegen den Jenseitsgedanken wirken, und diese ist in modernen Kreisen recht stark. Das Jenseits ist die Vereinigung der Seele mit Gott, der selige Besitz Gottes. Es ist nun klar, daß diejenigen, die mit Nietzsche den Gottesglauben bekämpfen, ein solches Endziel nicht annehmen können. Aber selbst gottesgläubige Philosophen haben gegen diese Zielbestimmung ihre Bedenken. Der Grund liegt in der Überzeugung, daß die himmlische Seligkeit, die dem Menschen mit Gott alle Güter des Geistes schenke und jedes weitere Suchen überflüssig mache, zu einer vollständigen Lahmlegung des Geisteslebens führen und auch durch das ewige Einerlei auf die Dauer unerträglich werden müsse. Leben sei Bewegung, Suchen und Streben, Ringen und Schaffen, die Ewigkeit könne deshalb nur dann wirkliches Leben bleiben, wenn sie eine fortwährende Entwicklung ohne Abschluß, ein endloses Streben, nicht ein ruhender Besitz der höchsten Güter sei. Eine solche Unsterblichkeit sei die ewige Wiedergeburt auf Erden.

Untersuchen wir die vorgebrachten Gründe, so finden wir, daß ihnen eine stringente Beweiskraft nicht zukommt.

Die *Abhängigkeit der Seele vom Leibe*, die der erste Grund betont, muß als Tatsache anerkannt werden. Es fragt sich nur, ob sie über den Tod hinaus

dauert. Da ist man nun in gläubigen Kreisen vielfach geneigt anzunehmen, daß mit dem Augenblick, der die Seele vom Körper trennt, jene Abhängigkeit von selbst fortfalle, und daß die Seele sich dann erst recht ungehindert zu betätigen vermöge. Man huldigt damit jener alten auch von Plato vertretenen Ansicht, die im Körper mehr ein Gefängnis als ein Organ der Seele sieht. Das ist jedenfalls ein Irrtum. Weil der Mensch kein rein geistiges, sondern ein sinnlich vernünftiges Wesen ist, so ist die Seele ihrer Natur nach auf die Vereinigung mit dem Leibe hingeordnet und auf seine Unterstützung angewiesen. Wir werden daher annehmen müssen, daß die Seele nach dem Tode, falls sie ihrem natürlichen Schicksal überlassen bliebe, sich nur unvollkommen oder gar nicht betätigen und ein bloßes Schattendasein führen würde. Aber sie ist diesem Schicksal doch nicht mit innerer Notwendigkeit verfallen. Die Tierseele allerdings muß im Tode erlöschen, denn sie hat nur sinnliche Fähigkeiten, und diese können ohne sinnliche Organe nicht arbeiten. Der Mensch aber hat neben dem niederen ein höheres, geistiges Seelenleben, und dieses ist nicht kraft seines Begriffes, nicht kraft einer inneren, sondern nur infolge einer äußeren Notwendigkeit an die körperlichen Organe gebunden, nämlich deshalb, weil es im Menschen der Unterstützung des an die Organe gebundenen Sinnenlebens bedarf. Darum bleibt es möglich, daß Gott im Tode diese Abhängigkeit löst und der Seele, die er ins Jenseits abruft, die Fähigkeit gibt, sich ähnlich den reinen Geistern zu betätigen.

Ebensowenig wird die Wiederverkörperung durch die Notwendigkeit der *Läuterung* und *Sühne* gefordert, denn auch die christliche Jenseitslehre wird ihr in

ausreichendem Maße gerecht. Die katholische Lehre vom Fegfeuer ist ja gerade eingegeben durch die Rücksicht auf die vielen Halbvollendeten, die nach dem Tode noch weiterer Heiligung bedürfen, bevor sie zur Vereinigung mit Gott gelangen können. Denen allerdings, die in gottentfremdeter Gesinnung sterben, gibt die christliche Anschauung nicht mehr den Ausblick auf die Möglichkeit einer Umkehr. Das mag gegen unser menschliches Wünschen und Hoffen sein. Aber man kann es nicht ungerecht nennen, daß Gott die Anordnung getroffen hat, in einem einzigen Leben müsse die Entscheidung für oder gegen ihn fallen. In gewissem Sinne ist diese Strenge sogar heilsam. Die Gewißheit, daß die endgültige Entscheidung erst in einem späteren Leben fällt und ein verfehltes Dasein immer noch gutgemacht werden kann, wäre zwar tröstlich, würde aber auch dem Leichtsinn Tür und Tor öffnen, und die Verlängerung der gegebenen Frist würde oft mehr zum Verderben als zum Heile sein.

Etwas Bestechendes hat der letzte Einwand, der das innerste Wesen des christlichen Jenseitsgedankens trifft und geltend macht, der vollkommene Besitz Gottes müsse zu einer unerträglichen *Stagnation des Geistes-lebens* führen, während die irdische Form der Unsterblichkeit Leben und Bewegung gewährleiste. Der gewöhnlichen Auffassung erscheint in der Tat Leben und Streben, Tätigkeit und Entwicklung so eng verbunden, daß wir nur schwer einzusehen vermögen, wie die Aktivität des Geistes noch mit dem vollständigen Besitz aller höchsten Güter zusammenbestehen kann. Die christliche Religion hat uns für diese Möglichkeit die Augen geöffnet. Sie hat uns ein Endziel enthüllt, das die scheinbaren Gegensätze innig vereinigt. Das himmlische Jenseits ist hier ein seliges

Schauen der ewigen Wahrheit. Das bedeutet eine tiefe Ruhe des Geistes, insofern das Suchen und Sehnen aufhört und das Ziel erreicht ist. Und doch ist es anderseits die höchste Aktivität des Geistes. Denn es handelt sich nicht um einen trägen Besitz, wie bei den sinnlichen Gütern. Der Besitz, das Schauen der Wahrheit, ist ein inneres Erfassen und Durchdringen, das die ganze Spannkraft der Seele herausfordert. Das Schauen ist der höchste Akt der Seele, die Seele ruht in ihm, aber sie ist dabei ganz an ihr Objekt hingegeben und von ihm ergriffen. „Diese Ruhe besteht nicht in tatenlosem Müßiggang, sondern in einem unaussprechlichen Frieden voll wonniger Tätigkeit. So ruht man in der Vollendung von den Werken dieses Lebens aus, daß man sich zugleich freut über die Tätigkeit des anderen Lebens. Weil sich aber diese Tätigkeit im Lobe Gottes vollzieht, ohne Anstrengung der Glieder, ohne Angst und Sorge, so findet keine Aufeinanderfolge von Ruhe und Arbeit, kein Übergang von dem einen zum andern statt, d. h. die Tätigkeit beginnt nicht, indem die Ruhe aufhört. Es findet keine Rückkehr statt zu Mühen und Sorgen, sondern man bleibt in einer Tätigkeit, die ein Bestandteil der Ruhe ist." (Augustinus, Epist. 55, 17.)

Aber wird ein und dasselbe Gut den Menschen die ganze Ewigkeit hindurch festzuhalten und zu befriedigen vermögen? Endliche Güter könnten das nicht, weil sie bald ausgeschöpft sind und auch nicht das ganze Herz ausfüllen, so daß immer Raum für neue Sehnsucht bleibt. Die ewige Wahrheit jedoch ist ein unendliches Gut, das dem Geiste eine unerschöpfliche Fülle darbietet und kein Begehren aufkommen läßt, das in eine andere Richtung ziehen könnte. Schon Aristoteles widerlegt die Ansicht, daß Wechsel und Veränderung zum Wesen der Glück-

seligkeit gehören, indem er sagt: „Wäre die Natur irgend eines Menschen einfach, so würde immer ein und dieselbe Tätigkeit die angenehmste sein. Darum genießt die Gottheit ewig immer nur ein und ein einfaches Vergnügen. Denn es gibt nicht nur eine Tätigkeit der Bewegung (d. i. der Veränderlichkeit), sondern auch der Unveränderlichkeit, und das Wesen der Lust besteht vielmehr in der Ruhe als in der Bewegung. Wenn aber nach dem Dichter (Euripides) ‚Veränderung das Allersüßeste ist', so ist daran eine gewisse Mangelhaftigkeit und Schlechtigkeit der Menschennatur schuld; denn wie der leichtveränderliche Mensch der schlechte ist, so auch die Natur, die veränderungsbedürftig ist, denn sie ist nicht einfach und nicht wie sie sein soll." (Ethica Nic. VII, 15.)

Es sprechen demnach keine entscheidenden Gründe gegen den christlichen Jenseitsgedanken, ja, es läßt sich zeigen, daß er allein die wahre Lösung der letzten Probleme des Daseins gibt, während die Lehre von der Wiederverkörperung unbefriedigend bleibt.

Am wenigsten befriedigt es, wenn gar kein Jenseits oder nur ein vorübergehendes Verweilen im Jenseits anerkannt und infolgedessen die Unsterblichkeit als ein ewiges Wandern der Seele gedacht wird.

Wir sehen davon ab, daß die endlose Wiederverkörperung eigentlich gar keine persönliche Unsterblichkeit wäre, da das Selbstbewußtsein im Tode erlöschen und keine Erinnerung das eine Leben mit dem anderen verbinden würde. Selbst wenn dasselbe Ich mit vollem Bewußtsein durch alle Lebensformen hindurchginge, würde eine solche Ewigkeit nicht befriedigen. Die Alten sehen tiefer als die Modernen, wenn sie im Gegensatz zu diesen die ewige Wiedergeburt als ein schweres Verhängnis

empfinden. Man schildert begeistert das Glück, das im Ringen und Suchen des Höchsten liegt, und eine tatenfreudige Natur kann sich darin glücklich fühlen, aber doch nur so lange, als die Aussicht vorhanden ist, das Ziel zu erreichen. Ein Scheitern der ganzen Lebensarbeit läßt auch den Starken zusammenbrechen. Nun finden wir im irdischen Leben niemals das, wonach unsere innerste Sehnsucht verlangt. Die Seele sucht das Wahre und Gute, und sie findet davon immer nur Bruchstücke. Es ist auch nicht zu erwarten, daß die Zukunft alle Rätsel lösen wird, denn je tiefer die Forschung gräbt, um so größere Geheimnisse steigen aus dem Schoße der Natur und des Lebens auf. Ebensowenig wird jemals das Gute allein auf Erden herrschen, denn die Bewegung der Kultur geht keineswegs mit dem sittlichen Fortschritt Hand in Hand. Dazu kommt all das große und kleine Elend des Lebens, das den Menschen plötzlich niederschlägt oder ihn allmählich zermürbt. So bleibt das Sehnen nach Glück und Vollkommenheit ungestillt. Ein endloses Dasein auf der Erde wäre deshalb nichts anderes als eine dauernde Verbannung und eine Verewigung der Widersprüche des Lebens. Nur der Übergang zu einem ganz anders gearteten Jenseits, zu einem Zustand der Vollendung, führt zu einer Unsterblichkeit, die das Herz wahrhaft beglückt und der Vernunft die Rätsel des Daseins wirklich löst.

Man wird auch fragen, was für einen *Sinn* denn ein *endloses* und *zielloses Streben* haben soll. Das Sinnlose des Ganzen tritt besonders deutlich hervor, wenn der Weltprozeß als *ewiger Kreislauf* gedacht wird, in dem die Bewegung immer wieder von vorn beginnen muß. Bei dieser Vorstellung könnte man sich höchstens beruhigen, wenn die Lebensarbeit als solche,

abgesehen von ihrem Erfolg, in sich beglückend genug wäre, um als Selbstzweck ewig fortzudauern. Das Fazit des Lebens ist aber gewiß nicht derart, eine solche Annahme zu rechtfertigen. Soll also ein vernünftiger Sinn ins Dasein kommen, so muß jener fehlerhafte Zirkel gesprengt und dem Leben ein Zustand der Vollendung als Abschluß gegeben werden.

Erträglicher ist der Glaube an die Seelenwanderung, wenn er das Jenseits als Endziel festhält und der Wiederverkörperung nur die Aufgabe zuweist, die Seele für dieses Ziel zu läutern. Scheint doch gerade die Erde der rechte Ort für eine solche Weiterentwicklung zu sein. Dennoch erheben sich auch dagegen Bedenken. In dem neuen Leben wäre das Ichbewußtsein nicht dasselbe. Wir hätten also keine zusammenhängende Entwicklung, bei der die Vergangenheit die Gegenwart beeinflussen könnte, sondern jedes Leben würde schließlich doch für sich allein stehen. Und selbst abgesehen davon wäre es sehr zweifelhaft, ob und wann der Mensch zum Ziele kommen würde. Die irdischen Interessen nehmen leicht gefangen, und die vollständige Läuterung der Seele will auf Erden nur schwer gelingen. Wie wenige sind bei dem Tode so rein, daß wir annehmen können, sie werden unmittelbar zur Vereinigung mit Gott gelangen! So bliebe denn das Los der meisten ein endloses Wandern. Ganz anders, wenn es einen Läuterungsort im Jenseits gibt. Dort lösen sich die Fesseln des Irdischen, dort schaut die Seele klar die Nichtigkeit der vergänglichen Dinge und den unendlichen Wert des Ewigen, so daß sie leicht und sicher den Weg zu Gott findet und sich ungeteilt ihrem Schöpfer hingibt.

Die christliche Weisheit behauptet sich also auch in diesem Falle gegen das „Licht von Osten", und die wahre Antwort auf die letzten Fragen des Daseins lautet: nicht ein sinnloser Kreislauf, sondern eine Bewegung nach einem festen Ziele, nicht ein endloses Wandern im Diesseits, sondern durch das Diesseits zum Jenseits, nicht ein ewiges Suchen, Ringen und Irren, sondern durch Ringen und Suchen zu beseligender Ruhe in Gott.

6. Jenseits und Diesseits.

Im Jenseitsgedanken liegt die letzte Lösung der Probleme unseres Daseins. Er weist nicht nur ein wahrhaft befriedigendes Lebensziel, er zeigt nicht nur den Weg zum Ausgleich der Widersprüche des irdischen Lebens, er erklärt auch, warum auf Erden vieles so rätselhaft unvollkommen eingerichtet ist und sich so große Schwierigkeiten der freien Entfaltung des Geistes hindernd in den Weg stellen. Die Erde soll eben noch nicht den Zustand der Vollendung verwirklichen, das Leben auf ihr ist als Prüfungszeit gedacht, in der wir die Liebe zu den höchsten Gütern des Geistes unter ungünstigen Verhältnissen bewähren sollen, um dadurch würdig zu werden, sie im anderen Leben in Besitz zu nehmen.

Fällt auf diese Weise vom Jenseits Licht auf die Einrichtung des Diesseits, so ist es auch von dort aus erst völlig möglich, unser irdisches Leben richtig zu orientieren. Es ist ja ohne weiteres einleuchtend, daß die Wertung und Ordnung des irdischen Daseins sich anders gestalten muß, je nachdem es als bloße Durchgangsstufe oder als Endziel betrachtet wird.

An diesem Punkte setzt nun ein oft wiederholter Vorwurf gegen die christliche Ethik ein. Man behauptet nämlich, der Jenseitsglaube entwerte das Dies-

seits und entfremde den Menschen, indem er eine weltflüchtige Stimmung groß ziehe, den Aufgaben der irdischen Kultur.

Wenn wir darauf erwidern, das Diesseits werde gerade durch die Verbindung mit dem Jenseits unermeßlich in seiner Bedeutung gesteigert, weil sich in ihm nun die schicksalschwerste Entscheidung zusammendränge und sein ganzes Tun Ewigkeitswert erhalte, so erklärt man sich durch diese Antwort nicht befriedigt. Es komme nicht darauf an, ob das Leben auf der Erde wichtig sei, sondern es handle sich darum, ob die Beschäftigung mit der Erde und irdischen Dingen Wert habe. Das aber leugne die Jenseitsmoral. Nach ihrer Auffassung wirke der Mensch sein Heil nur dadurch, daß er, auf Erden lebend, dennoch dem Irdischen absterbe und sich dafür den himmlischen Dingen zuwende.

In dieser Form haben wir den Einwand schon kennen gelernt, als wir das Christentum gegen den Vorwurf der Kulturfeindlichkeit verteidigten. Einige Andeutungen mögen deshalb hier zur Widerlegung genügen.

Es ist als selbstverständlich zuzugeben, daß die irdische Kulturarbeit, wenn es ein Jenseits gibt, nicht als Endziel des Lebens und absoluter Selbstzweck gelten kann. Aber nicht erst der Jenseits-, sondern schon der Gottesgedanke zwingt dazu, ihr diesen Charakter abzusprechen. Wir haben deshalb schon früher, ohne das Jenseits zu erwähnen, festgestellt, daß Gott und nicht die Welt als der vornehmste Lebensinhalt des Menschen angesehen werden muß.

Damit hört indessen die irdische Arbeit keineswegs auf, Pflicht zu sein, vielmehr läßt der Gedanke an das Jenseits sie erst recht als Gebot erscheinen. Gott selbst

ist es, der dem Menschen seinen Wirkungskreis auf Erden angewiesen hat, er will daher auch, daß der Mensch ihn ausfülle, und er wird nur den in die ewige Seligkeit aufnehmen, der sich in seinem irdischen Berufsleben treu bewährt hat. Doch die Erfüllung der sittlichen Diesseitspflichten ist nicht bloß eine äußere Vorbereitung auf das Jenseits, sie hängt auch innerlich damit zusammen. Ohne Rücksicht auf das Jenseits ergab sich uns als höchste Aufgabe dieses Lebens, durch umfassende Kulturarbeit in uns selbst und unserer Umgebung die Herrschaft des Wahren und Guten auszubreiten, also die Arbeit an der Verwirklichung jenes Zweckes, der in der Ewigkeit seine vollkommene Ausgestaltung findet. Es ist demnach kein scharfer Bruch zwischen dieser und jener Welt, sondern das selige Jenseits ist die Ausreifung und Vollendung der Keime, die schon in der sittlichen Diesseitsarbeit liegen. „Der christliche Geist ist selige Jenseitshoffnung, aber nicht eine träge, wartende Hoffnung; sie baut sich selbst das Jenseits auf dem Grunde und aus den Steinen dieser Erde.“[1])

Die äußere Kulturarbeit ist von dieser Wertschätzung nicht auszunehmen. Der Jenseitsgläubige wird auch sie pflegen, und zwar nicht bloß unter dem Druck äußerer Notwendigkeit, sondern ebenso aus sittlichen Gründen, weil er im Lichte höherer Wahrheiten ihre Bedeutung für das Geistesleben erkennt. Er wird sie zwar nicht mit so rastloser Einseitigkeit aufnehmen, wie die moderne Menschheit es getan hat, denn er sieht in ihr nicht das letzte Lebensziel und geht mit seiner Liebe nicht in der Welt auf. Dafür bleibt er aber auch gefeit gegen den

[1]) P. Lippert, Arbeit und Mitarbeit. Stimmen aus Maria-Laach, 1912. II. S. 12.

Lebensüberdruß, der sich so oft als Folge der rückhaltlosen Konzentration aufs Diesseits ergibt. Die Hoffnung auf die Erlösung im Jenseits ist die beste Quelle für eine Ausdauer und Arbeitsfreudigkeit, die auch in schweren Prüfungen des Lebens nicht erlahmt. „In Wirklichkeit kennt die Welt kein tatkräftigeres Wirken als das der christlichen Apostel, Heidenbekehrer und Organisatoren der Kirche und des Unterrichts, der Krankenpfleger und Sozialreformatoren; und auch Männer wie Bismarck haben die Kraft zu ihren großen Taten aus ihrem Jenseitsglauben geschöpft. Ellen Key soll nur Umschau halten bei ihren Gläubigen, und sie wird finden, daß sie jede Anstrengung, die nicht unmittelbar Genuß gewährt, verwünschen, daß sie, wenn überhaupt, nur arbeiten, soweit die Not sie zwingt. Leute, die nicht halb, sondern ganz genießen, mit unersättlicher Gier genießen, wird sie freilich genug darunter sehen, zugleich aber auch bemerken, daß die meisten dieser Genußmenschen schon in jungen Jahren fertig und abgelebt sind, unfähig, noch weiter zu genießen und beim Genuß ohne Freude, während sie bei den Jenseitsgläubigen, z. B. bei Barmherzigen Schwestern und bei Trappisten, bei Diakonissen und in armen aber frommen Familien reines und volles Glück finden kann."[1])

Der wahre Christ wird also gern und freudig seine Pflicht auf Erden erfüllen. Sein tiefstes Sehnen allerdings wird immer über das Diesseits hinausgehen, und die Grundstimmung seines Lebens wird die des Wartens auf den Erlöser sein, der ihn der himmlischen Heimat zuführt: „Amen! Komm, Herr Jesus!" (Offb. 22, 20.)

[1]) C. Jentsch, Christentum und Kirche in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. S. 508.

693031

SAWICKI, Franz.
Der Sinn des Lebens.

BD
431-
.S3